K-Media

PEMBAHARUAN PEMIKIRAN KALAM DI KALIMANTAN SELATAN

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PALANGKA RAYA

KALIMANTAN TENGAH – INDONESIA

https://iain-palangkaraya.ac.id

PEMBAHARUAN PEMIKIRAN KALAM DI KALIMANTAN SELATAN

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.

Penerbit K-Media
Yogyakarta, 2021

PEMBAHARUAN PEMIKIRAN KALAM DI KALIMANTAN SELATAN

vi + 161 hlm.; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-623-316-893-9

Penulis : Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.
Editor : Surawan, M.S.I.
Tata Letak : Uki
Desain Sampul : Uki

Cetakan 1 : Desember 2021

Copyright © 2021 by Penerbit K-Media
All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang No 19 Tahun 2002.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektris maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan

Penerbit K-Media
Anggota IKAPI No.106/DIY/2018
Banguntapan, Bantul, Yogyakarta.
e-mail: kmedia.cv@gmail.com

Kata Pengantar

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag. (Rektor IAIN Palangka Raya)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على نبينا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد.

Puji syukur ke hadirat Allah swt., Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas segala rahmat dan karunia-Nya sehingga penulisan buku ini bisa selesai. Salawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Nabi kita Muhammad saw.

Sembah dan sujud serta ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya penulis persembahkan kepada Ayahenda H. Abdullah dan Ibunda Hj. Mardiyah di Martapura, yang telah membesarkan, mendidik, menyekolahkan, dan memanjatkan doa ke hadirat *Ilahi Rabbi* untuk kesuksesan dan kebahagiaan ketujuh anaknya termasuk penulis. Begitu pula, sembah dan sujud penulis persembahkan kepada kedua mertua H. Naspan Susilo dan Hj. Hindun di Palangka Raya yang dengan tulus juga banyak memberikan dukungan dan doa kepada menantunya.

Selanjutnya, penulis mengucapkan terima kasih secara institusional kepada Kementrian Agama R.I., IAIN Palangka Raya, Pemda Provinsi Kalimantan Tengah, dan BAZ Kalimantan Tengah yang telah turut memberikan bantuan dan motivasinya sehingga buku ini dapat selesai.

Terakhir, dari relung hati yang paling dalam, penulis tak akan pernah lupa menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada isteri tercinta, Kurniasih, yang dengan penuh kasih sayang dan ketabahan, tak henti-hentinya memberikan dorongan, dukungan, semangat, rasa optimis kepada penulis sehingga penulisan disertasi ini dapat diselesaikan. Begitu pula kepada ketiga anak tercinta dan tersayang, Farha Kamelia, Fikra Fuady, dan Fahma Nabila yang selama penyelesaian akhir disertasi ini, mengakibatkan perhatian, kasih sayang, dan kebersamaan penulis dengan mereka menjadi berkurang. Semoga mereka menjadi anak-anak yang saleh dan ikhlas, cerdas dan trampil, serta bermanfaat bagi masyarakat dan bangsa Indonesia.

Sekali lagi, penulis mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan, bimbingan, dan dukungan yang nama-namanya tidak sempat disebutkan di sini. Kepada Allah jualah penulis bermohon agar semua yang terlibat dalam proses penyelesaian disertasi ini diberikan pahala yang berlipat ganda dan semoga segala bantuan yang diberikan itu dicatat sebagai amal ibadah di sisi-Nya, *Āmīn yā Rabb al-Ālamīn*.

Palangka Raya, 29 November 2021
Penulis,

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.

Daftar Isi

Kata Pengantar iii
Daftar Isi v

Bab I Pendahuluan 1
A. Pendahuluan 1
B. Arsyad Al-Bajari dalam Pandangan Para Tokoh 11

Bab II Kondisi Sosial dan Keagamaan Masyarakat Banjar .. 21
A. Kondisi Sosiopolitik Keagamaan Masyarakat Banjar 21
B. Kondisi Kepercayaan Masyarakat Banjar 28

Bab III Biografi Muhammad Arsyad Al-Banjari 40
A. Profil M. Arsayd Al-Banjari 40
B. Pengembangan Intelektual di *Haramain* 41
C. Karya-karya Al-Banjari 45
D. Kontribusi Al-Banjari dalam Pendidikan dan Dakwah 68

Bab IV Pemikiran Al-Banjari Terhadap Aliran Kalam Dalam Islam 79
A. Munculnya Aliran (*Firqah)* Dunia Islam 79
B. Pandangan Al-Banjari terhadap Aliran Kalam (*Firqah*) 89
C. Pandangan Al-Banjari terhadap Ajaran *Firqah* Akidah dan Aliran Tasawuf 104

Bab V Al-Banjari dan Alh Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah 121
A. Ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* Versi Al-Banjari . 121
B. Penegakan i'*tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*..... 134

Bab VI Penutup..... 139

Daftar Pustaka..... 144
Profil Penulis..... 161

Bab I
Pendahuluan

A. Pendahuluan

Dorongan untuk melakukan kegiatan-kegiatan intelektual dan upaya mengimplementasikan ajaran-ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadis, pada dasarnya, tidak dapat dilepaskan dengan perkembangan sosial kultural yang melingkupi kehidupan masyarakat muslim di sepanjang perjalanan sejarahnya (Sumardi, 1982: 56). Oleh karena itu, tidaklah salah pendapat yang mengatakan bahwa Islam yang berkembang sampai sekarang adalah Islam yang telah terlibat di dalamnya unsur-unsur pemikiran para ulama, pakar, atau kaum intelektual Islam terhadap ajaran yang bersumber pada Al-Qur'an dan hadis tersebut. Kemudian pemikiran itu dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat yang mengitarinya. Suatu hal yang tidak dapat dielakkan adalah timbulnya perbedaan paham dan pendapat di kalangan ulama dalam upaya mereka memberikan berbagai penafsiran terhadap konsep-konsep keagamaan yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis. Hal ini kenyataannya telah melahirkan berbagai *firqah* (aliran), mazhab ataupun corak pemikiran keagamaan dalam Islam (Nasution, 1986: 34).

Kemudian, muncul dan tumbuhnya berbagai *firqah* (aliran), paham, mazhab, dan corak pemikiran tersebut telah membawa umat Islam ke arah perbedaan pendapat

antarsesamanya, baik dalam bentuk ide pemikiran maupun dalam bentuk gerakan. Namun demikian, harus diakui bahwa timbulnya aliran, mazhab, dan corak pemikiran itu, pada akhirnya menandai adanya dinamika pemikiran dan gerakan dalam Islam. Dinamika tersebut, sebagaimana diketahui, telah melahirkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan yang menjadi tonggak perkembangan umat.

Adalah kenyataan historis bahwa di antara berbagai disiplin ilmu yang tumbuh dan berkembang dalam Islam, terdapat tiga aspek darinya, yaitu akidah, fikih, dan tasawuf. Ketiga disiplin ilmu itu paling banyak mengundang polemik dan diskusi di kalangan ulama, dan karenanya pula ketiga aspek ini kenyataannya banyak menimbulkan aliran-aliran dan corak-corak pemikiran keagamaan dalam Islam. Dalam bidang akidah misalnya terdapat sekurang-kurangnya lima aliran, yaitu: Khawarij, Murji`ah, Mutazilah, Syiah, dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Salafiyah). Dalam bidang fikih sedikitnya terdapat empat mazhab besar yang dikaitkan dengan nama imamnya, seperti mazhab Hanafi yang dipimpin oleh Imam Hanafi (w. 150 H.); mazhab Malik yang dikaitkan dengan Imam Malik (w. 179 H); mazhab Syafi'i yang dinisbahkan kepada Imam al-Syafi'i (w. 204 H); dan mazhab Hanbal yang dihubungkan dengan Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) (Nasution, 1985: 33). Sedangkan dalam bidang tasawuf terdapat dua aliran besar, yakni aliran tasawuf yang bercorak Sunni dan Falsafi.

Dalam perkembangan selanjutnya, berbagai aliran tersebut, secara umum dapat dikatakan terlebur dalam dua pembagian kategori paham keagamaan Islam yaitu Sunni dan Syi'ah. Tampaknya dari sinilah, umat Islam menjadi terpola sampai sekarang ke dalam dua golongan besar, yaitu: golongan Sunni yang

mengidentifikasikan dirinya sebagai penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan golongan Syi'ah.

Term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, pada awalnya ditujukan sebagai istilah yang pengertiannya mengacu pada pembentukan sikap agar umat Islam berpegang pada Sunnah Nabi dalam usaha memahami Al-Qur'an, serta menghargai pluralitas umat Islam (Majid, 2019: 16). Tapi dalam perkembangan selanjutnya, term tersebut digunakan untuk menunjukkan identitas suatu paham keagamaan dalam Islam, yang penganut-penganutnya disebut golongan Sunn. Golongan ini pada prinsipnya, berusaha mangantisipasi apa yang mereka sebut sebagai *ahl al-bida'* (kelompok bid'ah) yang sepanjang anggapan dan penilaian mereka, kelompok terakhir ini menyimpang dari Sunnah Nabi dan lebih banyak menggunakan rasio dalam memahami ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis.

Ahmad Sa'ad Hamdan ketika memberikan kata pendahuluan dalam kitab *Syarh Ushul I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, menyatakan bahwa golongan Sunn menyandarkan paham keagamaan mereka kepada lima prinsip dasar yang sekaligus menjadi metode berpikir (*manhaj*). Kelima prinsip itu adalah: (1) mengikuti ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi tanpa banyak memberikan takwil terhadap dalil yang terdapat dalam kedua sumber ajaran Islam tersebut; (2) berpegang pada pendapat dan bentuk perbuatan para sahabat Nabi; (3) tidak terlibat dalam diskusi dangan *ahl al-bida'* (kelompok yang dianggap membawa bid'ah dalam Islam); (4) tidak mendalami persoalan-persoalan yang berhubungan dengan hal-hal yang gaib; dan (5) mengutamakan kesatuan umat serta mendorong terciptanya jamaah kaum Muslim (Hamdan, 1402 H: 6).

Sementara itu, Mani' ibn Hammad al-Juhnu dalam *al-Mawsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Mażahib wa al-Ahzab al-Mu'ashirah* menyatakan bahwa di antara dasar *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu adalah (1) berpegang kepada Al-Qur'an, Sunnah Rasul, dan ijma *al-Salaf al-shalih,* (2) semua ayat Al-Qur'an harus dijadikan pedoman syari'at bagi umat Islam, sementara semua hadits shahih wajib diterima sekalipun kualitas hadits itu ahad (Al-Juhni, 1418: 40).

Berangkat dari prinsip-prinsip dasar tersebut, aliran Sunni dapat saja menerima aliran-aliran tertentu dan menolak aliran atau mazhab lainnya. Di bidang teologi misalnya, golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* lebih banyak diidentikkan dengan Asy'ariyah, Maturidiyah, dan bahkan Salafiyah (Al-Iji, t.th.: 429). Di bidang hukum, golongan ini mengakui keempat mazhab fikih ortodoks, yakni fikih Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Namun, dalam pengalaman sehari-hari, mereka kebanyakan menganut salah satu dari mazhab yang empat itu, yakni mazhab Syafi'i (Rahman, 1979: 84). Sementara di bidang tasawuf, golongan Sunni ditandai dengan penerimaan mereka terhadap ajaran tasawuf yang memandang *ma'rifah* sebagai *maqam* (tingkat) tertinggi yang dapat dicapai seorang sufi dan menolak *syariat* (*theopathical stammerings*) (Al-Kalabadzi, 1996: 158-159).

Dalam sejarah Islamisasi Nusantara, ternyata paham Sunni itu yang berkembang di wilayah Nusantara. Hal ini terbukti dengan ditemukannya sebuah naskah tua yang oleh Hoesein Djajadiningrat diduga berasal dari Sunan Bonang, salah seorang wali sanga, dari abad ke-16 M. Dari isi naskah tersebut antara lain diketahui secara implisit bahwa aliran akidah yang disebarkan oleh para wali sanga di Jawa adalah akidah Sunni (Hadiwijono, tth: 11-

13). Begitu pula, corak Islam yang dibawa oleh al-Raniri, al-Sinkili, dan al-Falimban ke wilayah Sumatera pada abad ke-17 dan ke-18 lebih banyak dipengaruhi oleh paham Sunni.

Akan halnya corak Islam yang dibawa ke Kalimantan, khususnya di daerah Kalimantan Selatan, paham Sunni juga sangat kental dalam kehidupan masyarakat. Hal ini tidak dapat dilepaskan dengan peranan penting sosok Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710-1812 M) dalam menyiarkan Islam. Al-Banjari yang berpaham Sunni itu telah berhasil dalam mendakwahkan Islam, baik lewat dakwah kultural, maupun dakwah struktural kepada masyarakat Banjar. Keberhasilan dakwah Al-Banjari ini, tidak hanya disebabkan karena ia terjun langsung memberikan penyuluhan kepada masyarakat, mendidik kader-kader ulama lewat lembaga pendidikan, serta memberikan nasehat dan fatwa keagamaan sebagai bahan kebijakan Sultan Banjar, tetapi juga karena dakwah Al-Banjari yang dibantu oleh para murid dan pengikutnya kemudian ditopang oleh karya tulis keagamaan beraliran Sunni yang ditulis Al-Banjari dan kemudian karya itu dijadikan pedoman keyakinan dan tuntunan kehidupan bagi masyarakat Banjar dalam menjalankan aktivitas keagamaan.

Al-Banjari yang terlahir di Lok Gabang, Martapura, Kalimantan Selatan, pada tanggal 15 Safar 1122 (19 Maret 1710 M) dan wafat pada tanggal 6 Syawal 1227 H. (13 Oktober 1812 M), dan sangat berjasa dalam Islamisasi di Kalimantan ini relatif masih sedikit diteliti oleh para ilmuan dan sarjana (Daudi, 1980: 59). Bahkan, menurut penulis, belum ditemukan para sarjana yang meneliti secara serius pemikiran akidahnya dalam bentuk disertasi. Meskipun demikian, sosok Al-Banjari bersama dengan tokoh jaringan ulama lainnya pernah diteliti secara serius oleh Azyumardi

Azra. Namun kajiannya relatif lebih banyak membahas biografi dan sejarah sosial serta intelektual Al-Banjari dibandingkan membahas pemikiran akidahnya. Kemudian disertasi Azra (1994: 251-255) itu diterbitkan dalam bentuk buku (1994) yang berjudul "*Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Sementara tokoh ulama lainnya yang terlibat dalam jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah sebagaimana yang dikaji Azra, seperti Hamzah Fansuri (Al-Attas, 1970), Syamsuddin Sumatrani (Dahlan, 1999), Nuruddin al-Raniri, Abd al-Ra`uf al-Sinkil (Harun, 1988), Yusuf al-Maqassari (Lubis, 1996), Abd al-Samad al-Falimbani (Quzwain, 2005), dan Muhammad Nafis Al-Banjarii (Isa, 2001), harus diakui, sudah relatif banyak dikaji dan diteliti secara serius oleh para ilmuan atau sarjana dalam bentuk disertasi. Oleh karena itu, tokoh Al-Banjari ini menjadi amat menarik untuk dijadikan objek kajian dan penelitian ilmiah untuk diungkap dan dibahas. Mengungkapkan dan membahas pemikiran keagamaan Al-Banjari ini, khususnya dalam bidang akidah, diharapkan dapat memberikan gambaran secara utuh mengenai paham keagamaannya dan ajaran yang dibawa dan didakwahkannya kepada masyarakat Banjar saat itu.

Seperti ulama Nusantara lainnya, Al-Banjari cukup produktif dalam menulis karya tulis baik dalam bidang akidah, fikih, maupun tasawuf. Mengkaji secara konprehensif dan mendalam terhadap ketiga bidang tersebut tentulah melibatkan kajian, tinjauan dan pembahasan yang sangat luas. Namun, karena berbagai keterbatasan, kajian ini hanya memfokuskan kepada bidang akidah. Bidang ini diambil sebagai fokus bahasan selain karena adanya beberapa tulisan Al-Banjari yang membahas akidah Islam, juga karena aspek ini dipandang cukup kuat pengaruhnya

terhadap pembentukan keyakinan, sikap, dan pandangan hidup seseorang.

Pemberian materi dakwahnya di bidang akidah tampaknya tidak bisa dilepaskan dengan sosio-kultural yang mengitarinya. Al-Banjarii berhadapan dengan masyarakat Banjar yang saat itu masih terpengaruh dengan ajaran animisme, ajaran Hindu, dan ajaran tasawuf *wujudiyah mulhidah.* Karena kondisi masyarakat seperti itu, Al-Banjari memberikan dakwah kultural dan struktural, baik dalam bentuk lisan maupun tulisan. Di antara dakwahnya dalam bentuk tulisan adalah mengarang kitab yang membahas masalah konsep iman dan konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* serta pandangannya terhadap "kemunculan" Imam al-Mahdi dan tanda-tanda Kiamat Kubra. Al-Banjari menentang ajaran-ajaran yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis Nabi, seperti ajaran *manyanggar banua* (upacara selamatan atau tolak bala dengan cara meletakkan sesajen atau memuja roh) dan *mambuang pasilih* (upacara selamatan untuk membuang sial seperti upacara "mandi-mandi" tujuh bulanan bagi wanita hamil agar selamat saat melahirkan), dan bersahabat dengan orang gaib (makhluk jin).

Sebagai seorang tokoh historis, sudah relatif banyak sarjana dan ilmuan yang menulis tentang riwayat hidup dan karya-karyanya. Akan tetapi, upaya mengenali pemikiran-pemikiran Al-Banjari tentang ajaran Islam yang tertuang dalam karya tulisnya tersebut, masih sangat sedikit; apalagi yang berkenaan dengan pemikiran-pemikiran Al-Banjari di bidang akidah. Kurangnya upaya mengenali pemikiran Al-Banjari di bidang akidah mungkin disebabkan oleh lebih dikenalnya Al-Banjari sebagai seorang ahli fikih dengan karya monumentalnya *Sabil al-Muhtadin li al-Tafaqquh fi al-Din* (Pijper, 1987: 54).

Untuk mengenali pemikiran Al-Banjari di bidang akidah, tampaknya perlu dikaji lebih mendalam dan komprehensif terhadap karya-karyanya yang terkait dengan masalah akidah. Di antara tulisan Al-Banjari dalam bidang akidah adalah *Tuhfa al-Raghibin fi Bayan Haqiqat iIman al-Mu`minin wa ma Yufsiduhu min Riddah al-Murtaddin* dan *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Allamat al-Mahdi al-Muntazar.* Mengenai kedua karya tulis ini, Abdurrahman (1988) menjelaskan dalam tulisannya sebagai berikut:

> Selain itu juga dalam kitab *Tuyfat al-Ragibin* banyak dibicarakan persoalan yang menyangkut kegiatan praktik sehari-hari yang dianggap bertentangan dengan akidah Islam. Sedangkan yang khusus membahas kedatangan al-Mahdi dan tanda-tanda hari Kiamat telah dibahasnya dalam kitab al-*Qawl al-Mukhtasar".*

Selanjutnya, Abu Daudi (1980: 39), salah seorang keturunan Al-Banjari, mengatakan bahwa kitab *Tuyfat al-Raġibin* ini ditulis untuk menghapus kebiasaan-kebiasaan yang memungkinkan orang tergelincir ke arah kesyirikan dan kemurtadan yang bertentangan dengan akidah *Ahl-al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Namun demikian, kalau dikaji lebih mendalam, sebenarnya pemikiran akidah Al-Banjari tidah hanya membahas masalah tersebut, melainkan juga membahas tentang masalah *firqah* umat Islam yang terpecah menjadi 73 golongan sesuai dengan hadis Nabi, masalah hakikat iman, hubungan iman dan Islam, dosa besar, dan masalah tanda-tanda Kiamat Besar.

Topik-topik masalah tersebut harus diakui pernah dikaji oleh berbagai ilmuan dan sarjana. Namun cakupannya relatif masih kurang utuh dan bahasannya relatif masih kurang

mendalam. Sebagai contoh, M. Zurkani Jahja (2005) dalam tulisannya "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf". Pembahasannya tentang pemikiran akidah Al-Banjari tampaknya masih kurang lengkap dan kurang mendalam dan tidak sepenuhnya melakukan kajian interteks antara karya-karya Al-Banjari dan karya-karya ulama-ulama Sunni masa lalu, seperti *Kitab Ushul al-Din*, karya al-Bazdawi, *Kitab al-'Aqa`id,* karya Najm al-Din Umar al-Nasafi, Kitab *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah* karya al-Taftazani, dan *Talbis Iblis*, karya Ibn al-Qayyim al-Jawziyah. Padahal, karya-karya inilah yang kelihatannya banyak mempunyai kesamaan pendapat dengan *Tuyfat al-Ragibin*, karya Al-Banjari. Di sinilah tampaknya kelemahan dan kekuranglengkapan tulisan M. Zurkani Jahja sehingga ia menyimpulkan bahwa pemikiran akidah Al-Banjari lebih cenderung sepaham dengan al-Syahrastani tentang masalah pembagian *firqah* umat Islam. Lebih dari itu, perlu dipertanyakan kembali apakah benar pemikiran akidah Al-Banjari, khususnya tentang *firqah* ummat, seperti itu? Ataukah, apakah benar Al-Banjari cenderung hanya berpaham Asy'ariyah? Pertanyaan tersebut perlu dijawab untuk mengetahui posisi pemikiran akidah Al-Banjari yang sebenarnya. Oleh karena itu, hemat penulis, kesimpulan M. Zurkani Jahja itu perlu dikaji kembali. Sebenarnya, kalau ditinjau dari berbagai kutipan atau kitab yang dijadikan rujukan Al-Banjari di dalam karyanya, di mana kitab yang dirujuknya itu tidak hanya beraliran Asy'ariyah, tetapi juga beraliran Maturidiyah, bahkan juga Salafiyah, maka dapat diduga kuat atau dapat dijadikan satu hipotesis bahwa pemikiran akidah Al-Banjari cenderung eklektif (campuran). Karena, pada saat tertentu, Al-Banjari sepaham dengan Asy'ariyah. Namun pada saat

yang lain, Al-Banjari sepaham, atau setidaknya mempunyai kesamaan, dengan paham Maturidiyah. Bahkan, dalam batas-batas tertentu, pemikiran akidah Al-Banjari sejalan dengan pemikiran akidah Salafiyah. Sebagai ulama yang ditakdirkan lahir pada abad ke-18 M. dan masuk dalam Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara, maka diduga kuat bahwa pemikiran akidah Al-Banjari masih terpengaruh dengan pola berpikir ulama Sunni masa lalu yang berpegang kepada Al-Qur'an, hadits, dan ijma' ulama dan corak pembaruannya cenderung kepada bentuk purifikasi terhadap ajaran atau kepercayaan yang berkembang saat itu.

Khusus kajian tentang topik al-Mahdi, Marzuki Arsyad Ash (1999) telah mengkaji pemikiran akidah Al-Banjari tentang topik tersebut. Kajian Marzuki harus diakui hanya terbatas pada topik al-Mahd, tanpa meneliti pemikiran akidah lainnya seperti tanda-tanda Kiamat Besar. Hal ini jelas menunjukkan bahwa penelitian Marzuki Arsyad juga relatif masih terbatas dan tidak komprehensif. Oleh karena itu, penelitian yang memfokuskan kepada pemikiran akidah Al-Banjari secara spesifik, mendalam dan komprehensif menjadi penting untuk dilakukan, bukan hanya karena perlu membuat deskripsi dan analisis mengenai aktivitas-aktivitasnya dalam menjalankan peran dan fungsi keulamaannya, tapi juga karena pentingnya diungkapkan dan dibahas pemikiran akidah yang dibawa dan diajarkannya kepada masyarakat Banjar saat itu. Mengungkapkan dan mengkaji sisi pemikiran akidah Al-Banjari ini selain berguna untuk melihat dan menentukan kontribusinya bagi perkembangan akidah Islam di kawasan Nusantara, juga sekaligus akan dapat memberikan gambaran mengenai pemikiran akidah seperti yang tertulis pada kitab yang dikarangnya, kemudian kitab tersebut dibandingkan secara

interteks dengan lalu lintas berbagai karya ulama Islam Klasik, khususnya yang beraliran Sunni.

B. Arsyad Al-Bajari dalam Pandangan Para Tokoh

Al-Banjari sebagai seorang ulama abad ke-18 yang beraliran Sunni, dalam tulisannya di bidang akidah seperti *Tuhfat al-Ragibin* dan *al-Qawl al-Mukhtasar*, ternyata membahas masalah akidah seperti hakikat iman, konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, al-Mahdi dan tanda-tanda Kiamat Besar yang merupakan kelanjutan bahasan akidah pokok iman kepada Allah dan kepada Hari Kiamat. Sehingga banyak juga tokoh-tokoh yang kemudian melakukan penelitian atau kajian terkait pemikirannya.

Salah satu di antara mereka yang meneliti pemikiran tokoh Al-Banjari adalah Noorhaidi, alumnus Leiden Unviersity. Melalui tesisnya (1999), "Muhammad Arshad Al-Banjari (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", ia mengemukakan biografi Al-Banjari dan peranannya dalam proses Islamisasi. Penelitian ini lebih memfokuskan kepada Islamisasi di daerah kesultanan Banjar, baik di lingkungan institusi pemerintahan seperti pembentukan lembaga fatwa dan institusi qada (pengadilan agama), maupun di kalangan rakyat Banjar seperti larangan *manyanggar banua* dan *membuang pasilih*. Di antara bahasan penelitiannya dalam hal Islamisasi ini adalah upaya Al-Banjari untuk memurnikan ajaran Islam dari berbagai paham yang dinilainya menyimpang seperti paham *wahda al-wujud* yang dibawa oleh Muhammad Nafis Al-Banjari, pengarang kitab *al-Durr al-Nafis*. Selain itu, dalam penelitiannya juga diungkap selain fatwa hukuman mati terhadap Syekh Haji Abdul Hamid Abulung yang dinilai sebagai pengikut paham *wujudiyah* yang menyimpang;

juga fatwa Al-Banjari tentang *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih,* tradisi yang berasal dari paham animisme yang banyak mempengaruhi sebagian masyarakat. Fatwa yang terakhir ini dinilai Al-Banjari sebagai orang yang *mubażżir*, fasik, dan bahkan dinilai dapat mengarah kepada syirik. Tambahan lagi, penelitian Noorhaidi ini juga sekaligus mengungkap perdebatan tentang siapa pengarang sejatinya kitab *Tuhfah al-Ragibin* dan ia menelaahnya dari berbagai sumber dan naskah-naskah yang terpercaya baik yang terdapat di Indonesia, di Belanda, maupun yang terdapat di Malaysia. Lalu ia memberikan penilaian kritis terhadap berbagai sumber tersebut dan kemudian menyimpulkan bahwa kitab tersebut, tak bisa diragukan lagi, adalah buah karya Al-Banjari. Penelitian ini jelas tidak mengungkap pemikiran akidah Al-Banjari secara komprehensif dan menganilisisnya secara mendalam (Noorhaidi, 1999: 54-56). Walaupun demikian, Noorhaidi telah berusaha secara serius untuk mengungkap secara filologis dan hermeneutis tentang pengarang sebenarnya dari kitab *Tuhfah al-Ragibin* sehingga ia patut mendapatkan pengahargaan yang semestinya.

Dalam pembahasan yang sama terhadap kitab *Tuhfah al-Ragibin*, Asywadi Syukur, melalui penelitiannya yang berjudul: "Suatu Studi tentang *Risalah Tuhfat al-Ragibin*", berusaha meyakinkan bahwa risalah tersebut benar-benar karya Al-Banjari. Bahkan kajiannya dengan pendekatan sejarah dan filologis tersebut jauh lebih dulu dan lebih lengkap dibandingkan dengan kajian yang dilakukan oleh Norhaidi (Syukur, 1989: 1). Meskipun demikian, Penelitian ini jelas terbatas pada fokus pembuktian kebenaran bahwa risalah atau kitab tersebut adalah buah karya Al-Banjari.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Abdurrahman (1988) dengan judul "Siapa Pengarang *Tuhfah al-Raghibin*?" Dilihat dari judulnya, tampaknya Abdurrahman masih mempertanyakan masalah yang berkembang selama ini tentang siapa sebenarnya pengarang kitab tersebut, apakah Al-Banjari ataukah Syekh Abd al-Samad al-Falimbani? Namun dengan melakukan kajian perbandingan terhadap kedua tokoh ulama Nusantara itu, akhirnya ia menyimpulkan bahwa kitab tersebut tidak diragukan lagi adalah karya Al-Banjari. Selain itu, Abdurrahman (2000) dalam kajiannya yang lain juga meneliti pemikiran Al-Banjari tentang Imam Mahdi dengan judul "Pandangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari tentang al-Mahdi. Namun, ia hanya memfokuskan kajiannya terhadap 4 pasal dari 11 pasal yang terdapat dalam *al-Qawl al-Mukhtasar*, karya Al-Banjari. Dalam tulisannya, ia hanya mendeskripsikan pemikiran Al-Banjari tentang Imam Mahdi. Hal ini dianggap penting menurutnya karena Al-Banjari dinilai berpaham Sunni yang berbeda dengan penelitian-penelitian yang lain tentang Imam Mahdi yang cenderung mengarah ke Syiah atau Ahmadiyah seperti yang dilakukan oleh M. Arsyad Thalib Lubis dan Muslih Fathoni. Bahkan Abdurrahman mengeritik tesis Fathoni yang dinilai cenderung mempersamakan atau menyeragamkan tanda-tanda Imam Mahdi antara Syiah dan Sunni. Namun, kajian Abdurrahman masih bersifat umum dan bersifat deskriptif serta apresiatif sehingga kajian itu tampaknya tidak menggambarkan secara lebih utuh, mendalam, dan kritis.

Masih terkait dengan penelitian akidah Al-Banjari, Marzuki Arsyad Ash (1999), dalam penelitiannya lebih memfokuskan masalahnya kepada berbagai pandangan Al-Banjari

mengenai identitas dan profil Imam Mahdi; misi dan peranan Imam Mahdi; dan peristiwa setelah wafatnya Imam Mahdi. Dalam kajian Ash yang berjudul "Imam Mahdi dalam Pandangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710-1812): Kajian atas *Risalah al-Qawl al-Mukhtasar fi al-Imam al-Mahdi al-Muntazhar"*, tampaknya lebih memfokuskan kepada pandangan Al-Banjari tentang Imam Mahdi dan hal-hal yang terkait dengannya (Ash, 1999: 2). Penelitian ini lebih banyak memberikan pembahasan yang deskriptif tentang Imam Mahdi. Selain itu, kajian ini tampaknya terbatas pada Imam Mahdi dan tidak mengungkapkan masalah akidah yang pernah diungkap Al-Banjari dalam kitabnya yang lain seperti masalah unsur iman dan yang merusak iman sehingga jelas penelitian ini masih belum komprehensif dan mendalam.

Penelitian mengenai pemikiran akidah Al-Banjari dilakukan oleh H.M. Zurkani Jahja, yang berjudul "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", ia meneliti pemikiran Al-Banjari tentang konsep iman, fungsionalisasi iman dalam kehidupan, pemurnian akidah, menegakkan konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang luas, pentingnya pengetahuan tentang Hari Kiamat. Sementara dalam bidang tasawuf, ia membahas tentang tasawuf Sunni Al-Banjari, masalah tarikat Al-Banjari, dan penentangan Al-Banjari terhadap tasawuf *wujudiyah mulhidah*. Selain itu, ia juga mengkaji beberapa pemikiran Al-Banjari yang relevan dengan konteks sekarang ini (Jamalie, 2005: 137-374). Namun, pembahasan Zurkani Jahja tampaknya lebih banyak bersifat deskriptif dan apresiatif serta kurang bersifat analisis kritis. Selain itu, kajian Jahja tersebut belum mengarah kepada pendekatan filologis dan hermeneutis

sehingga tidak menggambarkan secara jelas latar belakang dan posisi pemikiran akidah Al-Banjari secara utuh di tengah arus teks-teks ulama masa Islam klasik. Tambahan lagi, pembahasan dari sisi pemikiran akidah Al-Banjari yang menyangkut pandangan Al-Banjari tentang Imam Mahdi dan tanda-tanda Kiamat belum diungkap juga secara menyeluruh.

Pembahasan tekait Al-Banjari selanjutnya dilakukan oleh Ramli Nawawi dengan judul "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Penyebar Ajaran Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan". Nawawi dalam penelitiannya fokus terkait kitab *Tuhfah al-Ragibin*. Ia mengatakan bahwa Al-Banjari menjadi ulama pertama yang berusaha memberantas praktik kehidupan yang merusak iman dalam bentuk tulisan, sehingga kitab *Tuhfat al-Ragibin* merupakan langkah pertama pemurnian Islam di daerah ini (Nawawi, 1977: 74-75).

Selanjutnya Yusran juga melakukan kajian yang berjudul "Studi tentang *Risalah Tuhfah al-Ragibin*" dan memberikan statement bahwa risalah tersbut merupakan karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. Yusran mengupas pemikiran Al-Banjari tentang masalah akidah yang tertuang dalam kitab tersebut yang menyangkut konsep iman, hal-hal yang merusak iman, paham-paham yang sesat dan sebagainya adalah dipengaruhi oleh paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Yusran, 1988: 74).

Selain penelitian pemikiran Al-Banjari di bidang akidah, ada juga peneliti yang memfokuskan kajiannya dalam bidang Hukum Islam dan Dakwah Islam. Di antara penelitian dalam bidang hukum Islam dan dakwah Islam sebagaimana yang dikutip oleh Abdurrahman, seorang pemerhati sejarah Islam Kalimantan antara lain adalah: (1) Skripsi Abd. Latif yang berjudul "Syekh

Muhammad Arsyad Al-Banjarii dan *Kitab Sabilal Muhtadin*-nya". Skripsi pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1985; (2) Skripsi M. Yusuf dengan judul Kajian terhadap *Kitab Sabilal Muhtadin* karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarii (Sebuah Tinjauan Ushul Fikih). Skripsi pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1989; (3) Skripsi Ahmad Mas Ramadhani dengan judul "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Riwayat Hidup dan Pemikirannya di Bidang Dakwah". Skripsi pada Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta, 1990. (4) Tesis Rasyidah, M.A., dengan judul "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarii dalam bidang Fikih. Tesis Magister (1990) dalam Ilmu Agama Islam di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Abdurrahman, 1997). (5) Disertasi Muslich Shabir (2005) mengangkat tentang *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari tentang Zakat (Suntingan Teks dan Intertekstual).* Disertasi ini jelas hanya membahas masalah fikih Islam, khususnya masalah zakat, dan ia tidak menjelaskan dan mengaitkannya dengan masalah akidah. Oleh karena itu, dapat diketahui bahwa semua kajian tersebut tampaknya masih terbatas kepada masalah hukum (fikih) Islam dan dakwah Islam, dan tidak ada kajian yang terkait dengan masalah akidah Islam.

Selain itu, tak luput juga tulisan yang mengkaji pemikiran tasawuf Al-Banjari dilakukan oleh Bayani Dahlan dan M. Arrafie Abduh. Kalau Bayani Dahlan dalam tulisannya (2004) yang berjudul "Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", menyimpulkan bahwa pemikiran tasawuf Al-Banjari antara lain menyebutkan bahwa (1) seseorang yang ingin mengenal Allah harus mengenal dirinya sendiri, dengan cara mengenal asal kejadiannya dari Nur Muhammad, (2) mematikan dirinya sebelum

mati yang sebenarnya. Kemudian, (3) mem-*fana*-kan dirinya ke dalam *qudrah* dan *iradah* Allah swt. Hal ini bisa ditempuh dengan jalan *musyahadah, muraqabah, muhadharah*, dan *dzikir* kepada Allah swt. sampai seseorang mencapai tingkat *fana,* baik *fana fi al-af'al* pada tingkatan *'awam, fana fi al-sifah* pada tingkatan *khawas,* dan *fana fi al-dzat* pada tingkatan *khawash al-khawash* (Dahlan, 2004: 97-118). Sementara itu, Arrafie Abduh dalam tulisannya (2001) yang berjudul, "Muhammad Arshad Al-Banjari and His Sufism Thought", menyimpulkan bahwa tasawuf Al-Banjari tidak bisa dilepaskan dengan keterkaitan antara *syari'ah, tariqah,* dan *ma'rifah* untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah. Kedua tulisan tersebut lebih banyak membahas pemikiran tasawuf Al-Banjari, dan tidak mengkaji pemikiran akidahnya secara khusus.

Kajian lain yang tidak bisa diabaikan adalah sebuah penelitian yang cukup luas yang pernah dilakukan oleh sebuah Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin pada tahun 1988/1989. Hasilnya dituangkan dalam "Laporan Penelitian Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muammad Arsyad Al-Banjari". Peneliti yang terlibat dalam Tim tersebut adalah H.M. Zurkani Jahja dan Mawardi Hatta. Tim ini mengangkat pemikiran Akidah Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. Sedangkan peneliti yang mengangkat pemikiran Al-Banjari dalam bidang Syari'ah adalah Hamzah Abbas, H.M. Qasthalani, dan Abd. Rahman Jaferi. Mereka membahas tentang "Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Syari'ah". Sementara itu, peneliti lain yang mengkaji pemikiran Al-Banjari dalam Bidang Dakwah adalah H. Mahlan AN, Said Agil Assegaf, H.M. Aini Hadi, dan Ridhahani Fidzi. Semua kajian di atas lebih banyak memberikan deskripsi dan apresiasi terhadap pemikiran Al-Banjari,

dan kurang memberikan analisis yang mendalam dalam bentuk analisis sejarah, perbandingan dan analisis filologis serta hermeneutis. Hal ini wajar mengingat Tim ini bertugas dalam rangka pelaksanaan Proyek Peningkatan Perguruan Tinggi Agama/Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin tahun 1988/1989. Namun, apa yang dilakukan oleh Tim Peneliti tersebut jelas sangat berarti bagi peneliti-peneliti berikutnya.

Di samping itu, pada tanggal 4-5 Oktober 2003, sejumlah pakar dari Indonesia dan Malaysia telah mengadakan "Seminar Internasional" yang membahas pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dari berbagai bidang, seperti akidah, syari'ah, dakwah, dan bahkan pendidikan. Di antara sarjana Malaysia yang menulis dan memaparkan makalahnya adalah, (1) Dato Siddiq Fadzil dengan judul "Akal Budi Ilmuan Melayu Tradisional: Mengapresiasi Kecendekiawanan Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari"; (2) Siti Zalikhah Md. Nor dengan judul, "Sumbangan dan Pengaruh Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Bidang Fiqh di Alam Melayu"; dan (3) Ustadz Muhammad Uthman El-Muhammady dengan judul "Pendidikan dan Dakwah oleh Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari.

Sementara sarjana dan peneliti dari Indonesia, tepatnya dari daerah Kalimantan Selatan yang menulis pemikiran Arsyad Al-Banjari adalah, (1) H.M. Asywadi Syukur dengan judul "Telaah Khusus terhadap *Kitab Sabal al-Muhtadin* Karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari"; (2) H.M. Zurkani Jahja dengan judul "Pemikiran Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf"; dan (3) Muhammad Irsyad Zein (Abu Daudi) serta Hatim Salman, dengan judul makalah "Riwayat Hidup Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari".

Secara umum, tulisan tersebut lebih banyak memberikan apresiasi terhadap pemikiran Al-Banjari, dan juga lebih banyak memberikan gambaran deskriptif, dan kelihatannya tulisan tersebut masih kurang memberikan analisis kritis yang lebih mendalam. Meskipun demikian, tulisan tersebut patut diapresiasi dan dijadikan bahan untuk penelitian berikutnya. Tulisan-tulisan di atas yang dipaparkan dalam "Seminar Internasional" tersebut telah diterbitkan menjadi sebuah buku (2005) dengan judul *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan.* Di dalam buku tersebut kemudian ditambahkan dengan dua buah tulisan yang cukup penting juga untuk diketahui. Kedua tulisan itu dibuat oleh Ahmad Juhaidi dengan judul "Kerajaan Banjar", dan Zulfa Jamalie dengan judul "Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari" (Jamalie, 2005).

Sarjana lain yang mengkaji adalah A. Hafiz Anshary dalam tulisannya (2002) yang berjudul "Peranan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan", Hafiz Anshary lebih banyak menulis peran stategis yang dilakukan Al-Banjari lewat tiga jalur yakni: (1) Jalur struktural, yaitu Al-Banjari berperan membenahi struktur pemerintahan, sehingga Islam menjadi bagian penting dalam kesultanan Banjar, dan eksistensi hukum Islam semakin kuat dan mantap; (2) Jalur kultural, yaitu Al-Banjari berperan dalam membenahi kehidupan masyarakat dengan menciptakan budaya yang Islami melalui pendidikan dan dakwah; dan (3) Jalur karya monumental, yaitu Al-Banjari juga berperan dalam mewariskan pemikiran dan ide pembaruan Islam lewat berbagai karyanya dalam bidang akidah,

syariah, dan tasawuf sehingga karya-karya tersebut dapat dibaca dan dipelajari oleh siapa pun, kapan pun, dan di mana pun.

Di samping itu, masih banyak lagi penulis yang mengkaji biografi dan pemikiran Al-Banjari. Di antaranya adalah Azyumardi Azra (1994: 251-255) dengan judul *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Azra tampaknya lebih banyak meneliti biografi Al-Banjari dan pemikiran pembaruannya dalam bidang fikih dan tasawuf serta keterkaitannya dalam jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah. Penulis lainnya yang membahas biografi Al-Banjarii dan pemikirannya adalah Karel A. Steenbrink. Ia menulis tentang hal itu dalam bukunya (1984), *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Secara jujur dapat dikatakan bahwa kedua peneliti sejarah Islam tersebut agaknya masih belum seluruhnya membahas pemikiran Al-Banjarii dalam bidang akidah (Steenbrink, 1984: 91-100). Dari banyaknya kajian terkait Al-Banjari, menunjukan bahwa Al-Banjari termasuk tokoh yang layak dikaji dari berbagai perspektif. Hal ini tentu akan menambah pembahasan yang menarik dan menampilkan multi kajian yang beragam.

Bab II
Kondisi Sosial dan Keagamaan Masyarakat Banjar

A. Kondisi Sosiopolitik Keagamaan Masyarakat Banjar

Sumber sejarah yang membahas tentang Kerajaan Banjar dan atau Kesultanan Islam Banjar sebelum kelahiran Al-Banjari tampaknya sangat terbatas. Meskipun telah ditemukan dua buah bukti sejarah Banjar seperti Candi Agung di Amuntai dan Candi Laras di Nagara (Jamalie, 2005: 3-7). Namun, kedua Candi ini tidak banyak memberikan informasi yang berarti, karena tidak ditemukan prasasti yang memberikan petunjuk tentang tahun dibangunnya. Selain itu, letak kedua kerajaan ini berada di daerah pedalaman seperti pusat Negara Dipa yang terletak dekat kota Amuntai sekarang ini, Kabupaten Hulu Sungai Utara, Kalimantan Selatan. Sementara pusat Negara Daha berada di sekitar daerah Nagara, Kalimantan Selatan. Untuk mencapai kedua daerah ini harus melewati sungai yang sulit dicapai kapal layar yang berukuran besar (Daud, 1997: 26).

Karena katerbatasan itu, berkembanglah dongeng-dongeng rakyat dalam bentuk hikayat dan kisah seperti *Hikayat Banjar* (selanjutnya disebut *Hikayat)* yang pernah ditulis oleh J.J. Ras (1990: 75-76). Menurut *Hikayat*, kesultanan Banjar berasal dari Negara Dipa. Kerajaan itu didirikan oleh Empu Jatmika, anak Mangkubumi dari Kalingga yang berasal dari Jawa Timur.

Kemungkinan Empu Jatmika datang bersama rombongan lainnya setelah terjadinya kekacauan saat peralihan kekuasaan Majapahit sekitar tahun 1300 M (Noorhaidi, 1999: 8).

Empu Jatmika, pimpinan rombongan imigran tersebut, mungkin dijadikan raja di negeri Negara Dipa, yang terletak di sekitar kota Amuntai saat itu. Pada masa itu, saudagar-saudagar asing, dari luar Kalimantan, banyak yang berkunjung atau menetap di daerah tersebut. Negara Dipa juga menaklukkan daerah di sekitarnya. Dalam penaklukan itu dipimpin oleh Tumanggung Tatah Jiwa dan Arya Megat Sari. Mereka dapat menaklukkan orang-orang yang tinggal di Batang Tabalong, Batang Balangan, Batang Petap, Batang Alai, Amandit, Labuhan Amas, dan bahkan mereka menaklukkan orang-orang Bukit (Ras, 1990: 220-224).

Sebelum meninggal, Empu Jatmika berpesan kepada Empu Mandastana dan Lambung Mangkurat agar mencari penggantinya dengan bertapa (bahasa Banjar: *balampah*) di bukit dan di air. Lambung Mangkurat menerima dan melaksanakan pesan Empu Jatmika tersebut. Lambung Mangkurat, kemudian, menerima pesan lewat mimpi dari ayahnya sendiri, Empu Jatmika yang mengisyaratkan bahwa ia harus bertapa di atas lanting (rakit yang terbuat dari batang-batang kayu) di Luhuk Bargadja. Setelah mengikuti petunjuk itu, ia menemukan seorang perempuan yang konon muncul dari buih di sungai. Kemudian perempuan itu berkata: "*Hai Lambung Mangkurat, akulah raja yang sida cari. Namaku Putri Junjung Buih"* (Ras, 1990: 241).

Kemudian, Junjung Buih kawin dengan Pangeran Suryanata yang akhirnya melahirkan Raden Suryaganggawangsa. Nama yang terakhir ini menjadi raja di Negara Dipa menggantikan ayahnya Pangeran Suryanata. Raden

Suryaganggawangsa kemudian digantikan oleh anaknya, Puteri Kalungsu. Dari perkawinannya dengan Tjarang Lalean lahir Sekar Sungsang yang kemudian menjadi raja dengan gelar Sari Kaburungan. Maharaja Sari Kaburungan, kemudian, memindahkan pusat kerajaan ke sebelah selatan. Pusat kerajaan tersebut dikenal dengan Negara Daha dan bandarnya dipindahkan ke Muara Rampiu (Marabahan). Setelah Sari Kaburungan meninggal, tahta kerajaan dipegang oleh Maharaja Sukamara yang mempunyai tiga orang anak. Anak Maharaja Sukarama tersebut adalah pangeran Mangkubumi, pangeran Tumenggung, dan Puteri Galuh (Ras, 1990: 63, 69 dan 116).

Perebutan politik kekuasaan kemudian terjadi, pangeran Mangkubumi dibunuh oleh pangeran Tumenggung. Padahal Sukarama berwasiat kepada Patih Arya Tranggana bahwa yang berhak menggantikannya adalah cucunya, yakni Pangeran Samudera. Arya Trenggana menyadari Pangeran Samudera dalam bahaya sehingga ia memberikan nasehat agar Pangeran Samudera meninggalkan istana. Pangeran Samudera kemudian diangkat di Bandar Masih sebagai raja sekitar tahun 1525 M, setelah mengadakan perundingan antara Patih Masih, Patih Balit, Patih Muhur, Patih Balitung, dan Patih Kuin. Pengangkatan ini didorong oleh keinginan untuk tidak mengirimkan upeti ke Negara Daha yang dipimpin oleh Pangeran Tumenggung; yang disertai dengan wasiat Maharaja Sukarama bahwa yang berhak menjadi raja adalah Pangeran Tumenggung sehingga terjadi konflik antara Negara Daha yang dipimpin oleh Pangeran Tumenggung dan Bandar Masih yang dipimpin oleh Pangeran Samudera. Konflik itu, kemudian, dimenangkan oleh Pangeran Samudera (Saleh, 2004: 9; Juhaidi, 2005: 5).

Perlu dicatat, sebelum terjadinya perebutan kekuasaan, Pangeran Samudera meminta bantuan kepada Kerajaan Demak. Kemudian, Kerajaan Demak sanggup membantu dengan syarat Pangeran Samudera menganut agama Islam. Dengan pertimbangan yang matang, syarat itu disetujui oleh Pangeran Samudera. Demak mengirim pasukan bersenjatanya untuk membantu Pangeran Samudera. Akhirnya, Pangeran Tumenggung menyerahkan kekuasaannya kepada Pangeran Samudera. Hal ini berarti kemenangan baginya. Sesudah kemenangan berada di pihak Pangeran Samudera, ia memeluk agama Islam pada tahun 1526 (Noorhaidi, 1999: 8), dan namanya berubah menjadi Sultan Suriansyah (Graaf, 1989: 16), yang kemudian mengajak rakyatnya untuk memeluk Islam. Sejak itulah sejatinya dimulai babak baru sejarah Kesultanan Banjar, di mana pemimpinnya bergelar sultan. Menurut Abu Daudi, ia memimpin Kesultanan Banjari mulai tahun 1527-1545 M. Pada masanya, pusat pemerintahan dipindahkan ke Kuin (Banjarmasin) dan di sini dibangun sebuah keraton dan sebuah masjid. Kemudian, setelah wafatnya, di tempat ini juga dibangunkan makam Sultan Suriansyah (Basuni, 1986: 33).

Kemudian secara berturut-turut Kesultanan Banjar dipimpin oleh Sultan Rahmatullah (1545-1570 M), Sultan Hidayatullah (1570-1595 M), Sultan Musta'in Billah (1595-1620 M). Menurut Abu Daudi (1980: 5-13), Sultan ini disebut juga Maruhum Panambahan atau Pangeran Kacil. Di masanya, pusat pemerintahan berpindah-pindah karena pusat kota di Kuin mengalami kerusakan ditembak oleh tentara Belanda pada tahun 1612 M. Oleh karena itu, pusat pemerintahan saat itu pindah ke Pemakuan (Sungai Tabuk). Namun, setelah 10 tahun di Sungai

Tabuk, pusat pemerintahan pindah lagi ke Muara Tambangan, kemudian ke Batang Banyu, dan akhirnya ke Kayu Tangi, Martapura. Sultan-sultan berikutnya dipegang oleh Inayatullah (1620-1637 M.), Sultan Sa'idullah (1637-1642 M.), Sultan Tahlilullah (1660-1663 M). Setelah Sultan Tahlilullah, tampaknya telah terjadi perebutan kekuasaan di kalangan istana sehingga pecah menjadi dua. Di satu sisi, dipegang oleh Pangeran Mangkubumi yang berpusat Martapura. Di sisi lain, dipegang oleh Pangeran Adipati Anum yang berkuasa di Banjarmasin. Akan tetapi, Amirullah Bagus Kusuma, anak dari Sultan Tahlilullah yang sebelumnya menjabat sebagai mangkubumi diangkat menjadi sultan sampai tahun 1700 M, dan berkedudukan di Martapura.

Sultan berikutnya dipegang oleh Tahmidullah I (1700-1734 M). Pada masa kesultanan inilah Muhammad Arsyad Al-Banjari dilahirkan. Sedangkan pada masa Sultan Tamjidullah (1734-1759 M), Al-Banjari diberangkatkan ke Makkah untuk menuntut ilmu dengan biaya dari kesultanan Banjar. Kemudian pada masa kesultanan Tahmidullah II (1761-1787 M.), Al-Banjari datang ke Martapura pada tahun 1772 M., dan memulai aktivitas pendidikan dan dakwahnya yang berpusat di Dalam Pagar, Martapura (Daudi, 1980: 5-13).

Sebelum kedatangan Al-Banjari ke Martapura pada 1772 M., tidak ditemukan informasi yang cukup tentang penyebaran agama Islam, baik dari Kesultanan Banjar, maupun dari masyarakatnya. Akan tetapi, ditemukan sedikit informasi bahwa ternyata ada dua orang datu yang meskipun tidak begitu dikenal dalam sejarah Islam Banjar, keduanya cukup berjasa dalam pengembangan ajaran agama Islam. Hanya sayangnya, tidak

diketahui kapan keduanya berkiprah di masyarakat; dan bagaimana hubungannya dengan Kesultanan Banjar.

Salah satu datu itu tinggal di bagian Utara Kalimantan Selatan. Datu ini bernama Abdul Rasyid atau dikenal dengan Datu Kandang Haji. Ia mengajar masyarakat membaca Al-Qur'an dan menghidupkan kembali Salat Jum'at yang sudah lama ditinggalkan oleh masyarakat. Makam Datu ini terdapat di dekat masjid yang dibangunnya sendiri di desa Paringin, Kabupaten Hulu Sungan Utara.

Datu kedua berada di bagian Selatan (Tapin). Datu ini bernama M. Thahir yang dikenal dengan Datu Sanggul atau Datu Muning (Marwan, 2000: 9). Di antara kegiatannya, menurut informasi, menyediakan tiang kayu besi (kayu *Ulin*) untuk membangun masjid. Makamnya sekarang ini terletak di desa Tatakan, Kabupaten Tapin (Zamzam, 1979: 4). Perlu dicatat, agaknya kedua Datu tersebut belum banyak memberikan kontribusi yang berarti terhadap Islamisasi di lingkungan masyarakat dan di kesultanan Banjar.

Berdasarkan uraian deskriptif tentang kondisi sosial keagamaan di atas, masyarakat kerajaan Banjar menganut agama Hindu atau mungkin Syiwa Budha (sinkritisme), karena sebagaimana lazimnya keraton-keraton Nusantara pada abad ke-11 sampai 13, kerajaan Banjar dipengaruhi oleh kerajaan Majapahit. Hal ini terbukti dengan dibangunnya Candi Agung dan Candi Laras. Setelah Kerajaan Majapahit yang berpusat di Jawa yang menganut agama Hindu itu runtuh dan digantikan oleh Kesultanan Demak yang menganut Islam, tampaknya secara bersamaan Kerajaan Banjar yang Hindu atau Syiwa Budha itu juga kalah berperang dan digantikan oleh kesultanan Banjar yang Islam

pada tahun 1526 M. Pada masa kesultanan Banjar, mungkin saja, sudah ada di antara masyarakatnya yang menganut agama Islam dalam jumlah yang terbatas (Daud, 1997: 48). Namun, setelah diperintah oleh kesultanan Banjar yang secara formal telah diislamkan, Islamisasi di lingkungan kesultanan mulai dijalankan. Hal ini dimulai sejak Khatib Dayyan, sebagai penghulu Demak, yang mengislamkan Sultan Suriansyah dan kemudian membangun masjid di lingkungan keraton. Tidak ada data yang penulis peroleh tentang siapa dai-dai yang pernah berjasa dalam Islamisasi Masyarakat Banjar sebelum kehadiran al-Banjari di tanah Banjar.

Dengan demikian, sebelum datangnya Al-Banjari ke Martapura tahun 1772 M, agaknya Islamisasi juga masih terbatas di lingkungan keraton saja. Hal ini didasarkan kepada pendapat Azyumardi Azra:

> Meski dengan berdirinya Kesultanan Banjar, Islam tampaknya telah dianggap secara resmi sebagai agama negara, kaum Muslim ternyata hanya merupakan kelompok minoritas di kalangan penduduk. Para pemeluk Islam, umumnya, terbatas pada orang-orang Melayu; Islam hanya mampu masuk secara perlahan ke kalangan suku Dayak. Bahkan di kalangan kaum Muslim Melayu, kepatuhan kepada Islam sangat minim dan tidak lebih dari pengucapan syahadat. Di bawah para sultan yang turun-temurun hingga masa Muhammad Arsyad, jelas tidak ada usaha-usaha serius dilakukan para penguasa untuk memajukan kehidupan Islam. Meskipun ada kegiatan Islamisasi yang dilancarkan oleh para dai keliling, usaha-usaha mereka tetap tidak berpengaruh secara luas (Azra, 1994: 252).

Pernyataan tersebut memberikan informasi bahwa sebelum kehadiran Al-Banjari di tanah Banjar, pada masa itu, tidak ada usaha yang serius dalam mengislamkan lingkungan kesultanan Banjar, masyarakat Banjar, ataupun masyarakat Dayak di daerah Kalimantan (Anwar, 2006: 66-71). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sejak kerajaan Banjar, yang berpusat di Negara Dipa dan Negara Daha, kemudian dilanjutkan dengan kesultanan Banjar, mulai dari Sultan Suriansyah sampai dengan Sultan Tamjidullah, usaha serius dalam Islamisasi di kesultanan Banjar tampaknya tidak banyak membuahkan hasil yang signifikan.

B. Kondisi Kepercayaan Masyarakat Banjar

Paling tidak ada dua kepercayaan masyarakat Banjar yang berkembang sebelum kelahiran Al-Banjari yaitu *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* di satu sisi dan paham *wujudiyah* di sisi yang lain.

1. Berkembangnya Kepercayaan *Manyanggar Banua* dan *Mambuang Pasilih*

Sebelum memeluk agama Islam, masyarakat Banjar memeluk kepercayaan animisme yang memuja serba roh atau percaya kepada sesuatu yang gaib. Pangeran Surianata, pendiri kerajaan Banjar dan isterinya Junjung Buih serta raja-raja Nagara Dipa dan Nagara Daha seperti Panembahan Batuah dan Pangeran Bagalung, bahkan pemuka-pemuka masyarakat dianggap masih hidup sebagai "orang gaib". Kepada orang gaib ini diberikan sesajen pada setiap tahun, yang diantar ke gunung Pematon, salah satu gunung yang terletak di Kabupaten Tanah Laut, Kalimantan Selatan. Gunung Pematon ini dianggap sebagai tempat tinggal orang-orang gaib. Menurut kepercayaan sebagian masyarakat,

orang-orang gaib ini hidup layaknya seperti masyarakat biasa. Mereka berkeluarga dan bermasyarakat, dan pada suatu saat, orang gaib ini dapat berkomunikasi dengan orang biasa lewat orang "kesurupan" yang dalam pengakuannya, orang gaib itulah yang menyerupainya dan orang gaib itulah pula yang menolongnya (Syukur, 1989: 5; Nawawi, 1984: 26).

Masyarakat Banjar yang pada mulanya memeluk animisme berasimilasi dengan ajaran Hindu yang disebut dengan istilah "Kalacaraka". Ketika masyarakat Banjar memeluk agama Islam yang ketaatannya masih sangat sederhana, maka mereka belum dapat merubah corak kepercayaan masyarakat Banjar. Oleh karena itu, dalam kehidupan sehari-hari upacara ritual animisme dan Hindu masih dilaksanakan oleh masyarakat, seperti *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* meskipun mereka mengaku sebagai seorang Muslim (Saleh, 1978: 17).

Hal ini sejalan dengan pendapat Alfani Daud yang mengatakan bahwa sebelum kedatangan Islam ke daerah Banjar, Kalimantan Selatan, animisme sudah berkembang di tengah masyarakat. Bahkan, ketika Kesultanan Banjar tumbuh dan berkembang pesat, berbagai bentuk kepercayaan masih diyakini. Menurutnya, ada tiga bentuk kepercayaan yang berkembang di masyarakat Banjar. *Pertama*, kepercayaan yang bersumber dari ajaran Islam. Isi kepercayaan ini dapat dilihat dari keyakinan kepada rukun iman yang enam. Selain mereka percaya kepada adanya Allah, Zat Yang Mencipta dan Mengatur alam ini, mereka juga percaya kepada makhluk yang gaib, seperti malaikat, jin, setan atau iblis. Di kalangan masyarakat Banjar mempercayai bahwa jin itu selain ada yang Muslim, juga ada yang kafir. Sementara setan atau iblis diciptakan untuk membelokkan perhatian manusia

sehingga berperilaku menyimpang dari agama yang benar. Kepercayaan tentang adanya hal-hal yang gaib tersebut jelas bersumber dari Alquran dan mengesankan bahwa masalah gaib itu juga sangat penting untuk diyakini seperti halnya keyakinan pokok akan adanya kerasulan Muhammad dan adanya Hari Akhirat, sebagai hari pembalasan bagi semua perbuatan yang dilakukan oleh manusia di dunia ini (Daud,1997: 8-9).

Kedua, kepercayaan, yang menurut Alfani Daud, mungkin masih ada kaitannya dengan struktur masyarakat Banjar pada zaman dulu, setidaknya pada masa raja-raja dan sultan-sultan Banjar. Orang-orang Banjar pada saat itu hidup dalam lingkungan keluarga yang luas, yang disebut *bubuhan* dan juga bertempat tinggal dalam rumah, kemudian berkembang menjadi lingkungan pemukiman tetap yang dinamakan *bubuhan.* Di antara kelompok *bubuhan* itu, ada yang mampu menarik asal keturunannya sampai kepada tokoh tertentu, atau sultan dan raja tertentu yang dapat bersahabat dengan jin, naga, macan, dan buaya sehingga kepercayaan ini berimplikasi kepada keharusan untuk mengadakan *aruh* (selamatan) tahunan yang disertai dengan berbagai keharusan lainnya dan berbagai pantangan yang terkait dengan kepercayaan itu.

Ketiga, kepercayaan yang berkaitan dengan pemahaman masyarakat terhadap alam sekitarnya, yang menurut Alfani Daud, mungkin ada kalanya berkaitan pula dengan kepercayaan bubuhan terhadap pedatuannya. Seperti kepercayan terhadap hutan yang tidak hanya dihuni oleh binatang buas, tapi juga dihuni oleh orang-orang gaib, macan gaib, dan datu (Syukur, 1989: 13). Kepercayaan ini mengakibatkan sebagian masyarakat melaksanakan upacara yang disebut dengan *manyanggar*, seperti

manyanggar banua dan *manyanggar padang*. Kedua praktik upacara itu biasanya terkait dengan tujuan dilaksanakannya. Seperti *Manyanggar banua*, salah satu bentuk *manyanggar* yang bertujuan untuk menghindarkan berbagai bahaya dan ancaman dari kampung. Sementara, *manyanggar padang* bertujuan untuk memberikan sasajen karena panen yang melimpah di *padang* (*padang*, satu istilah dalam bahasa Banjar, bahasa Indonesianya, sawah).

Antara kepercayaan yang kedua, yakni, aruh tahunan keluarga dan kepercayaan ketiga, upacara *manyanggar*, dapat saja tercampur seperti upacara yang dilakukan oleh bubuhan atau keluarga tertentu dengan *manyanggar banua* untuk bubuhan atau keluarganya demi keselamatan dari berbagai marabahaya atau terkabul cita-cita (Syarifuddin, 1984: 24-25). Seperti *manyanggar* yang dilakukan oleh keluarga Datuk Taruna di desa Barikin, Kabupaten Hulu Sungai Tengah, setiap tahunnya, menurut mereka kalau tidak dilaksanakan upacara itu akan mendatangkan malapateka, dan upacara itu hanya dilaksanakan di sumur khusus, sebuah tempat pertama kali disembunyikannya gamelan dan belanga oleh Mayang Sari (Jamalie, 2003: 20-22). Bila upacara terlambat dilaksanakan, maka mereka selalu diingatkan oleh Datu Taruna yang diyakini mereka masih hidup melalui salah seorang keturunannya yang kesurupan.

Selain *manyanggar banua*, ada lagi yang disebut dengan *manyanggar padang*, yang dalam batas-batas tertentu dipengaruhi oleh Islam. Masyarakat Banjar percaya kepada datu-datu yang menjaga kampung mereka. Di dekat kampung itu ada sebuah danau yang dipercayai oleh mereka sebagai tempat kehidupan para datu. Mereka juga percaya bahwa datu itu hidup di permukaan

atau di dasar danau itu. Di danau itu, para datu membangun satu komunitas seperti layaknya komunitas manusia. Di antara tokoh datu yang mempunyai peran yang sangat penting dalam kehidupan mereka adalah Datu Bagalung, Pangeran Suryanata, Pangeran Hidayat, Datu Barangsa, Datu Ibrahim, dan Datu Lamat (Syarifuddin, 1988: 16-18). Mereka melaksanakan upacara *manyanggar padang* setiap tahun yang dikenal juga dengan aruh tahunan. Tujuan penting dari upacara ini adalah meminta perlindungan dan keselamatan dari para datu. Sebelum upacara dimulai, masyarakat menyiapkan sekitar 41 macam kue yang akan dikirim kepada para datu; dan kue-kue itu diletakkan di *ancak* (tempat meletakkan sasajen).

Upacara *manyanggar* dipimpin oleh dua orang tokoh, yang disebut *pangeran* dan *kai* (orang yang sudah sepuh). Pangeran diyakini mempunyai hubungan dengan arwah para pangeran dari kesultanan Banjar, sementara *kai* dipercayai berhubungan dengan arwah para *datu.* Kedua pimpinan upacara itu biasanya berasal dari keturunan langsung arwah tersebut, sehingga keduanya dapat bekomunikasi secara langsung dengan mereka. Di malam hari, sebelum acara dimulai, si *kai* mengadakan kontak langsung secara khusus dengan datu, yang memberikan informasi kepada arwah para datu bahwa mereka akan memberikan sasajen. Setelah itu, besok harinya, semua partisipan melaksanakan *karasmen*, hiburan tradisional, yang terdiri dari tari *Japen*, tari *Panting*, dua bentuk musik tradisional Banjar; dan hiburan lainnya. Kemudian, menjelang sore hari, para pengikut upacara *manyanggar* membawa *sasajen* ke danau, dan melemparkn *sasajen* itu ke dalam danau yang langsung dipimpin oleh pangeran. Hal ini membuktikan bahwa

acara *manyanggar* yang percaya kepada alam gaib dapat dilakukan oleh kelompok atau bubuhan tertentu (Nawawi, 1988: 44-45).

Selain itu, ada lagi kepercayaan masyarakat Banjar yang dikenal dengan *mambuang pasilih*. *Pasilih* (bahasa Banjar), artinya "persalinan". Namun, yang dimaksud di sini adalah upacara untuk menghilangkan berbagai musibah yang telah menimpa keluarga yang katanya bersahabat dengan orang gaib. Musibah ini terjadi disebabkan tidak melaksanakan upacara *mambuang pasilih*. Upacara *mambuang pasilih*, menurut pengamatan Asywadi Syukur, pernah ditemukan di Kota Banjarmasin. Satu keluarga yang katanya bersahabat dengan orang gaib yang bentuknya seperti seekor buaya. Setiap tahun keluarga itu memberi sesajen dalam bentuk bubur putih, bubur merah, dan telur yng dihanyutkan di sungai pada waktu sore. Kalau sesajen itu tidak diberikan pada waktunya, maka akan ada di antara anggota keluarga yang sakit dan untuk menyembuhkannya dengan memberi sesajen. Contoh yang kedua, ditemukan juga oleh Syukur (1988: 11), di daerah Kabupaten Barito Kuala yang katanya juga bersahabat dengan orang gaib yang bernama Datu Balawang. Keluarga yang bersahabat dengan Datu Balawang secara rutin memberikan sesajen pada setiap tahun yang terdiri dari kue-kue khas Banjar yang jumlahnya 41 macam. Sebagai tanda orang itu bersahabat dengan Datu Balawang, ia menyimpan sabuk yang bernama Puleng dan orang yang memelihara sabuk Puleng itu dapat berkomunikasi dengan Datu Balawang. Kalau terlambat atau terlupakan memberikan sesajen, Datu Balawang akan menagih sesajen dengan menimpakan kepada keluarga itu berbagai macam musibah dan penyakit yang sulit diobati. Agar musibah itu dapat dihindarkan, maka diadakan upacara *mambuang pasilih*, dan

upacara seperti ini hanya dilaksanakan oleh keluarga tertentu yang katanya bersahabat dengan orang gaib yang namanya berbeda-beda (Syukur,1988: 13).

Dari uraian di atas, jelas bahwa upacara *manyanggar* dan *mambuang pasilih* yang berkembang di masyarakat Muslim Banjar saat itu lebih banyak dipengaruhi oleh upacara ritual animisme dan Hindu yang sudah berkembang sejak kerajaan Banjar dan bahkan kesultanan Banjar. Meskipun begitu, dalam batas-batas tertentu tradisi tersebut diperngaruhi oleh budaya Islam.

2. Berkembangnya Ajaran *Wujudiyah*

Kepercayaan lain yang berkembang di masyarakat Banjar adalah paham *wahdah al-wujud* atau ada juga yang menyamakannya dengan aliran *wujudiyah*. Kedua istilah ini memang banyak mengandung persamaan, yakni sama-sama membahas tentang wujud Allah sebagai Zat yang *Wajib al-Wujud* (Harahap dan Nasution, 2003: 464-468). Membahas *wahdah al-wujud* tidak bisa dilepaskan dengan Ibnu 'Arabi (468-543/1076-1149). Ia yang pertama kali mengenalkan ajaran tersebut meskipun ia tidak menyebutkan ajarannya sebagai *wahdah al-wujud*. Dalam membagi *Syay*` atau sesuatu" itu kepada dua yang pasti ada, yaitu *khalq* (ciptaan) dan *haqq* (pencipta) (Arabi, 1980: 92). Setiap "sesuatu" yang ada di dunia ini adalah gambaran dari żat yang *wajib al-wujud*. Begitu pula ketika membahas tentang paham *wujudiyah* dalam disiplin Ilmu Tauhid, tidak terlepas dari istilah Wujud yang menciptakan "*mawjud*" (ciptaan). Semua ciptaan ini berasal dari Allah swt. Jadi, istilah *wujudiyah* dalam Ilmu Tauhid menekankan kepada eksistensi Tuhan. Dengan kata lain, istilah *wahdah al-wujud* dalam tasawuf mempunyai kesamaan dengan

istilah *wujudiyah* dalam Ilmu Tauhid, tetapi berbeda dengan istilah *wujudiyah* dalam kajian filsafat (Saiba, 1982, 565).

Terkait dengan itu, aliran tasawuf *wujudiyah* atau *wahdah al-wujud* ini memang sudah begitu berkembang di Nusantara sejak abad XV Masehi. Di Aceh dipelopori oleh Hamzah Fansuri (w. 1590), dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630). Sedangkan di Jawa diajarkan oleh Syekh Siti Jennar (hidup sekitar abad ke-15). Namun, paham ini, kelihatannya, selalu menimbulkan kontroversial di tengah masyarakat sehingga banyak mengundang pro dan kontra, dan bahkan ada yang memberikan fatwa mati. Sebagai contoh aliran *wahdah al-wujud* Hamzah Fansuri (w. 1590 M.) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M.) dikafirkan oleh Syekh Nur al-Din al-Raniri (w. 1658), dan kemudian para pengikut Hamzah Fansuri dan Sumatrani difatwakan mati (Daudy, 1983: 201-239).

Meskipun demikian beberapa peneliti lainnya menilai bahwa penilaian dan fatwa al-Raniri tersebut dianggap keliru, karena al-Raniri keliru memahami ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani (Hadi, 2001: 165-167). Sedangkan ajaran *manunggaling kawula lan gusti* atau dalam Bahasa lain disebut ajaran *al-hulul* (Al-Sulamy, 1340: 74; Hujwayry, 1974: 361-362) yang dibawa Syekh Siti Jenar (abad ke-15) juga menimbulkan kontroversial di kalangan umat Islam. Oleh karena itu, ajaran ini mendapatkan perlawanan dari Wali Songo (Sembilan Ulama yang terkenal menyebarkan Islam di Jawa). Bahkan ajaran ini dinilai oleh para Wali Songo sebagai ajaran sesat dan menyesatkan; dan Siti Jenar sebagai orang yang dinilai bertanggung jawab menyebarkan ajaran ini diberikan fatwa hukuman mati oleh Wali

Songo; dan fatwa itu kemudian dilaksanakan oleh Raden Fatah, seorang sultan Demak (Azra, 2001: 223).

Ketika ajaran *wahdah al-wujud* berkembang di Aceh dan ajaran *manunggaling kawulu lan gusti* berkembang di Jawa, pada saat yang sama sekitar abad XV sampai abad XVIII, ajaran ini juga berkembang di sebagian masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan. Mungkin ajaran ini dipengaruhi oleh kitab-kitab yang dikarang oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, atau mungkin juga dipengaruhi para sufi kelana dan para pedagang Muslim yang melakukan interaksi dagang antara kepulauan di Nusantara. Perkembangan paham ini dapat diketahui dari berkembangnya paham *wujudiyah* di kalangan masyarakat Banjar yang saat itu diajarkan dan dikembangkan oleh Abdul Hamid, Abulung Martapura (hidup pada abad ke-18). Ajaran ini tampaknya juga dibawa oleh Muhammad Nafis Al-Banjari (w. 1148/1735). Kedua ulama ini dapat dipastikan mengembangkan ajaran *wujudiyah* di Kalimantan Selatan. Kedua ulama ini terlibat dan berkiprah dalam penyebaran ajaran tersebut dan keduanya wafat dan dimakamkan di Kalimantan Selatan. Makam Haji Abd Hamid berada di Abulung, sebuah desa sekitar 9 km dari kota Martapura. Sedangkan makam Nafis Al-Banjari terdapat di Kelua, sebuah kota di dekat Kota Tanjung, Kabupaten Tabalong atau kira-kira 125 km dari Banjarmasin (Azra, 1994: 258).

Seperti ajaran yang dibawa oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Syekh Siti Jenar, paham *wahdah al-wujud* atau *wujudiyah* yang dikembangkan oleh kedua ulama Banjar tersebut mengundang kontroversial juga, dan paham yang dibawanya sulit dipahami oleh masyarakat Banjar. Sebagai contoh, Abdul Hamid mengatakan bahwa: "Tiada maujud, melainkan

hanya Dia, tiada wujud lainnya. Tiada aku, melainkan Dia dan aku adalah Dia…". Pelajaran orang selama ini hanyalah kulit, "syariat", belum sampai kepada isi, 'hakikat'. Ketika Haji Abdul Hamid dipanggil untuk menghadap Sultan, ia menjawab: "Di sini tidak ada Haji Abdul Hamid. Yang ada hanyalah Tuhan". Ketika suruhan yang kedua memanggil, supaya 'Tuhan' datang ke istana, ia menjawab: "Tuhan tidak bisa diperintah…" (Zamzam, 1979: 13). Ajaran seperti ini jelas lebih cenderung kepada paham *al-hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj (244-309 H/858-921 M).

Sedangkan di antara ajaran Muuammad Nafis Al-Banjari yang dinilai kontroversial oleh sebagian masyarakat adalah doktrin "Martabat Tujuh". Doktrin ini terdiri dari:

a. Martabat *Ahadiyah* yang melahirnya sifat dan asma Allah. Akan tetapi keduanya binasa di dalam żat itu sendiri;
b. Martabat *Wahdah* yang melahirkan sifat dan asma Allah secara *ijmal*,
c. Martabat *Wihidiyah* yang melahirkan sifat dan asma Allah secara tafshil;
d. Martabat Alam *Arwah;*
e. Martabat *Mitsall*;
f. Martabat *Ajsam;*
g. Martabat *Insan* (Abdullah, 1930: 118; Mansur, 1982: 53).

Doktrin "Martabat Tujuh" yang dibawa oleh Muhammad Nafis al-Banjari ini tampaknya mempunyai kesamaan dengan ajaran yang dibawa oleh Abd al-Samad al-Falimbani dalam bukunya *Sayr al-Salikin,* Jilid II, dan tulisan Syekh Daud al-Fatani di dalam *Manhal al-Syahi*, serta ajaran "Martabat Tujuh" yang dibawa oleh Syamsuddin Sumatrani. Besar kemungkinan bahwa

semua ajaran "Martabat Tujuh" itu berasal dari satu sumber, yakni *Tuhfah al-Mursalah*" karya Syekh Muhammad ibn Fadhlullah al-Burhanpuri al-Hindi (w. 1030/1620) (Sangidu, 2003: 54). Kecuali itu, terkait dengan ajaran "Martabat Tujuh", Nafis juga membahas tentang konsep Nur Muhammad yang dipahami sebagai asal kejadian alam ini (Mansur, 1982: 58). Doktrin tentang Nur Muhammad jauh sebelumnya telah dikenalkan oleh para sufi falsafi seperti Ibn 'Arabi (560—638/1165--1240) dan 'Abd al-Karim al-Jili (767-811/1365-1409) (Sahabuddin, 2002: 29-34).

Karena ajaran Hamid Abulung dan Nafis itu kontroversial, sehingga ada ulama yang menilai sesat ajaran keduanya. Namun ada juga yang toleran dan memahami kedua paham tersebut. Selain kedua penilaian di atas, ada juga yang menilai bahwa ajaran *wujudiyah* yang dikembangkan oleh Abd Hamid Abulung, lebih cenderung kepada *wujudiyah mulhidah* (panteisme yang menyimpang) (Abdullah, 1930: 110). Sedangkan *wujudiyah* yang dikembangkan oleh Nafis Al-Banjari jelas mengarah kepada *wujudiyah muwahhidah* (Abdullah, 1930: 108).

Pada saat berkembangnya paham *wujudiyah* itu di daerah Banjar, kondisi masyarakat pada umumnya masih sederhana dan belum terpelajar. Oleh karena itu, sebagian masyarakat Banjar dengan mudah terpengaruh dan mengikuti aliran tasawuf ini, meskipun ajaran ini sejatinya memerlukan pemikiran yang filosofis. Karenanya, masyarakat Banjar dikhawatirkan keliru memahami ajaran tasawuf falsafi ini yang menganggap Tuhan cenderung immanen di satu sisi. Sementara di sisi lain, mereka juga mempunyai kecenderungan meremehkan akidah dan fikih sehingga tidak ada keseimbangan dalam memahami ajaran Islam, lalu meremehkan ajaran akidah dan fikih tersebut. Hal seperti ini

yang tampaknya dapat dinilai *bid'ah* atau sesat oleh ulama fikih. Karena, ulama fikih pada umumnya memandang Tuhan sebagai suatu yang transenden (*tanzih*).

Terkait dengan perkembangan paham *wujudiyah* di atas, Dr. Kraemer, yang dikutip oleh Laily Mansur mengatakan bahwa perkembangan tasawuf di Kalimantan pada abad ke-18 tidak bisa dilepaskan dengan perkembangan tasawuf di Jawa dan Sumatera (Mansur, 1982: 1). Dengan demikian, dapat diduga dan dikatakan bahwa proses Islamisasi dan suasana religiusitas masyarakat Banjar pada abad ke-17 dan ke-18, sebelum dan semasa hidup Al-Banjari, lebih banyak mengikuti atau lewat pendekatan tasawuf falsafi, seperti *wujudiyah* yang diajarkan oleh Hamid Abulung ataupun *wahdah wujud* oleh Nafis al-Banjari.

Bab III
Biografi Muhammad Arsyad Al-Banjari

A. Profil M. Arsayd Al-Banjari

Al-Banjari dilahirkan di Martapura, Kalimantan Selatan pada malam Kamis tanggal 15 Safar 1122 atau 19 Maret 1710 pada masa Sultan Tahmidullah I (1700-1734). Ayahnya bernama Abdullah, seorang penduduk Lok Gabang di Kecamatan Astambul, Kabupaten Banjar. Ibunya bernama Aminah juga berasal dari kampung itu (Siddiq, 1937: 4-6; Daudi, 1980: 8-9).

Al-Banjari mendapatkan pendidikan dasar keagamaannya di desanya sendiri, dari ayahnya dan para guru setempat, sebab tidak ada bukti bahwa surau atau pesantren telah berdiri pada masa itu di wilayah tersebut. Ketika berusia 7 tahun, ia telah mampu membaca Alquran secara sempurna. Dia menjadi terkenal karenanya sehingga mendorong Sultan Banjar, yang waktu itu masih dipegang oleh Sultan Tahmidullah I (1700-1734), untuk mengajaknya tinggal di Istana. Di kemudian hari, Sultan Banjar, waktu itu dipimpin oleh Sultan Tamjidillah (1734-1759), menikahkannya dengan seorang wanita keturunan China yang bernama Bajut ketika Al-Banjari berusia 30 tahun. Ketika isterinya mengandung, Sultan Tamjidillah mengirim Al-Banjari ke Makkah guna menuntut ilmu lebih lanjut atas biaya Kesultanan Banjar. Tampaknya, Sultan mengongkosi Al-Banjari dengan murah hati, bahkan dengan ongkos yang diberikan oleh Sultan Banjar, Al-

Banjari mampu membeli sebuah rumah di daerah Syamiyah, Makkah, yang disebut dengan "Berhat Banjar", dan rumah itu masih dipertahankan oleh para pendatang (imigran) Banjar sampai sekarang ini (Abdullah, 1983; Halidi, 1968: 32).

B. Pengembangan Intelektual di *Haramain*

Di Makkah, Al-Banjari mempelajari agama Islam bersama dengan beberapa ulama lainnya pada abad ke-18, seperti Abd al-Samad al-Falimbani, Abd al-Wahhab Bugis, dan Ulama Betawi yang masyhur, Abd al-Rahman Misri. Empat Ulama ini pernah belajar tasawuf kepada Syekh Abd al-Karim al-Sammani, yang dari namanya diambil nama Tarikat Sammaniyah (Grunebaum, 1955: 36-38). Namun, sepanjang pengetahuan penulis, Al-Banjari tampaknya tidak pernah mengajarkan tarikat ini kepada murid-muridnya secara terbuka meskipun kepopuleran Syekh Muhammad Samman sampai sekarang masih terasa di daerah Kalimantan Selatan (Bruinessen, 1995: 66).

Selain itu, Al-Banjari belajar kepada ulama terkenal baik di Makkah, maupun di Madinah. Ulama terkenal itu adalah:

1. Syekh 'Atha' Allah ibn Ahmad al-Masri al-Azhari;
2. Syekh Muhammad ibn Sulaiman al-Kurdi;
3. Ahmad ibn Abd al-Mun'im al-Damanhuri;
4. Abdullah ibn Hijazi al-Syarqawi;
5. Syekh Siddiq ibn 'Umar Khan;
6. Syekh Abd al-Rahman ibn Abd al-'Aziz al-Magribi;
7. Syekh Muhammad ibn Ahmad al-Jawhari;
8. Syekh Abd al-Gani ibn Syekh Muhammad Hilal;
9. Maulana Sayyid Abdullah Mirgani
10. Syekh Muhammad Zayn ibn Faqih Jalal al-Din, Aceh.

11. Syekh Abd al-Rahman ibn Syekh Abd al-Mubin al-Fatani;
12. Sayyid Muhammad Murtada al-Zabidi;
13. Syekh Salim ibn Abdullah al-Basri;
14. Syekh Hassan ibn Ahmad (‘Akisy Yaman);
15. Mufti Syekh Sayyid Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Ahdal;
16. Syekh ‘Abid al-Sandi;
17. Syekh Muhammad ibn ‘Ali al-Jawhari;
18. Syekh Abd al-Wahhab al-Tantawi
19. Ibrahim al-Ra'is al-Zamzami (Abdullah, 1990: 14-15).

Menurut Azra, ulama yang terakhir inilah yang mungkin mengajarkan kepada Al-Banjari Ilmu Falak (astronomi), bidang yang menjadikan Al-Banjari salah seorang ahli paling menonjol di antara para ulama Melayu Indonesia (Azra, 1994: 252).

Menurut Shagir Abdullah, ada beberapa sanad pengajian Al-Banjari yang telah diketahui, antara lain:

1. Sanad *Matan al-Gayah wa al-Taqrib*. Dalam sanad kitab ini, Al-Banjari belajar kepada Mufti Sayyid Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Ahdal al-Zabidi. Kemudian, Abd al-Rahman al-Zabidi belajar kepada gurunya dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut al-Qadi Abu Syuja Ahmad ibn Husayn al-Asfahani.
2. Sanad Fath al-Jawad Syarh al-Irsyad. Al-Banjari belajar kepada Sulayman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut, Syekh Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar al-Haytami al-Makki.
3. Sanad Manzumat al-Rahbiyah. Al-Banjari belajar kepada Sayyid Abi al-Fa`id Muhammad Murtada ibn Muhammad

al-Zabidi, dan seterusnya, sampai kepada al-Imam Mawqif al-Din Muhammad ibn ʻAli al-Rahbi, penggubah kitab tersebut.

4. Sanad Nayl al-Awtar ʻala Muntaqa al-Akhbar. Al-Banjari berguru kepada Muhammad al-Zabidi yang beguru kepada pengarangnya, yakni Sayyid Muhammad ibn Ismaʻil ibn Salah ibn Muhammad yang dikenal dengan al-Sarʻani.
5. Sanad *al-Sunan al-Sugra*. Al-Banjari belajar kepada Salim ibn Abdullah al-Basri al-Makki, dan seterusnya sampai kepada Imam al-Nasa`i, pengarang kitab tersebut.
6. Sanad *Sirat ibn Ishaq*. Al-Banjari belajar kepada Muhammad Murtada al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut, Syekh Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq al-Mutallibi.
7. Sanad *al-Nasyr wa al-Muqaddimah al-Ajrumiyah*. Al-Banjari belajar kepada Muhammad Murtada al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut yaitu Syekh Syams al-Din Abu al-Khayr Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari.
8. Sanad *Alfiyat al-Hadisiyah*. Al-Banjari berguru kepada Sulayman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada penggubahnya yaitu Imam Jalal al-Din al-Suyuti.
9. Sanad H*asyiyat Syarh al-Sa'd 'ala al-'Aqa`id*. Al-Banjari berguru kepada Sulayman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab, Syekh ʻIsam al-Din Ibrahim ibn 'Urbasyah al-Asfarayini.
10. Sanad *Syarh al-Jawharah*. Al-Banjari belajar kepada Sulayman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada Syekh ʻAbd al-Salam ibn Syekh Ibrahim al-Laqani.

11. Sanad *Kitab al-Tawhid fi Haqq Allah*. Al-Banjari berguru kepada Muhammad al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada Muhammad ibn Abd al-Wahhab ibn Sulayman.
12. Sanad *al-Mawahib al-Sunniyah Syarh al-Fara`id al-Bahiyah*. Al-Banjari belajar kepada Sulayman al-Zabidi yang belajar langsung kepada pengarang kitab, Syekh ‘Abdullah ibn Sulayman al-Jarhazi al-Zabidi.
13. Sanad *Kanz al-Ragibin Syarh al-Minhaj*. Al-Banjari belajar kepada Muhammad al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab, Syekh Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad al-Mahalli.
14. Sanad *Taj al-'Arusy Syarh al-Qamus*. Al-Banjari belajar langsung kepada pengarang kitab tersebut, Syekh Abu al-Fayd Muhammad Murtada ibn Muhammad al-Zabidi.
15. Sanad *Fiqh al-Lugah wa Sirrat al-'Arabiyah*. Al-Banjari berguru kepada Syekh al-Hassan ibn Ahmad 'Akisy al-Yamani, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab itu, yaitu al-Imam Abu Mansur al-Tha'alibi.
16. Sanad *Tarikh Makkah*. Al-Banjari belajar kepada Sulayman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada al-Imam Abu Walid Muhammad ibn ‘Abdullah al-Azraqi (Abdullah, 1990: 17-28).

Data rentetan sanad di atas membuktikan bahwa Al-Banjari belajar berbagai kitab dari guru-guru yang bersambung *sanad*-nya sampai kepada pengarang atau penggubah kitab. Hal ini membuktikan bahwa Al-Banjari tetap menjaga tradisi belajar sistem *sanad* yang berkembang saat itu. Sistem *sanad* ini

tampaknya juga tetap dilestarikan oleh sebagian ulama di berbagai pesantren tradisional di Indonesia.

Setelah lebih 30 tahun belajar di Makkah dan di Madinah, Al-Banjari pulang ke Nusantara bersama temannya Abd al-Rahman al-Batawi al-Masri, dan Abd al-Wahhab al-Bugisi pada sekitar tahun 1772/1773. Setelah pulang ke Nusantara, tidak sedikit aktivitas yang dilakukannya dan buah karya pemikiran yang dihasilkannya. Sampai akhirnya, Al-Banjari wafat pada tanggal 6 Syawal 1227/13 Oktober 1812. Dalam usia 105 tahun untuk tahun Hijriyah dan 102 tahun untuk tahun Masehi (Siddiq, 1937; Basuni, 1949; Zamzam, 1974; Daudi, 1980; Abdullah, 1980).

C. Karya-karya Al-Banjari

Al-Banjari dalam usaha mendakwahkan dan mengajarkan agama Islam di daerah ini telah menulis beberapa risalah atau kitab. Kitab-kitab itu ditulis dalam bahasa Arab Melayu. Di antara kitab-kitab itu ada yang sudah dicetak, tapi ada juga yang masih dalam bentuk manuskrip. Di samping itu, ada kitab yang disepakati sebagai karya Al-Banjari, tapi ada juga yang masih diperdebatkan. Oleh karena itu, belum ada kepastian jumlah kitab yang ditulis Al-Banjari. Menurut Asywadi Syukur (2001: 14-38), ada dua belas karya Al-Banjari, yaitu:

1. *Risalah Usul al-Din*
2. *Risalah Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin*
3. *Risalah al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*
4. *Parukunan Basar*
5. *Risalah Luqtat al-Ajlan*

6. *Kitab al-Nikah*
7. *Kitab al-Fara`id*
8. *Risalah Fatwa 'Ata`illah*
9. *Syarah Fath al-Jawad*
10. *Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din*
11. *Risalah Fath al-Rahman bi Syarah Risalat al-Wali al-Ruslan*
12. *Risalah Kanz al-Ma'rifah*

Selain itu, Abu Daudi (1980: 50-57) mengatakan bahwa kitab-kitab Al-Banjari paling tidak ada 12 buah, yaitu:

1. *Kitab Usul al-Din*
2. *Kitab Luqtat al-Ajlan*
3. *Kitab al-Fara`id*
4. *Kitab Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin*
5. *Kitab 'Ilmu Falak,*
6. *Kitab al-Nikah*
7. *Kitab al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*
8. *Kitab Kanz al-Ma'rifah*
9. *Fatawa Sulaiman Kurdi,*
10. *Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din*
11. *Mushaf al-Qur`an al-Karim,*
12. *Kitab Majmuk <Majmu'>.*

Sedangkan W. Mohd. Shaghir Abdullah 91988: 57-77) mengatakan bahwa karya Al-Banjari sebanyak 15 buah, yaitu:

1. *Risalah Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin*

2. *Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din*
3. *Risalah al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*
4. *Risalah Kanz al-Ma'rifah*
5. *Risalah Usul al-Din*
6. *Kitab al-Nikah*
7. *Kitab al-Fara`id*
8. *Hasyiah Fath al-Wahhab ,*
9. *Mushaf al-Qur`an al-Karim,*
10. *Risalah Fath al-Rahman bi Syarah Risalat al-Wali al-Ruslan*
11. *Arkan Ta'lim al-Sibyan,*
12. *Bulug al-Maram,*
13. *Fi Bayan al-Qada wa al-Qadar wa al-Waba,*
14. *Tuhfat al-Ahbab,*
15. *Bidayat al-Mubtadi wa 'Umdat al-Awlad.*

Dari ketiga pemerhati dan pengoleksi naskah Al-Banjari itu, jelas terdapat perbedaan jumlah kitab atau risalah yang ditulis Al-Banjari. Menurut Asywadi Syukur, ada 12 karya Al-Banjari; sementara menurut Abu Daudi, juga ada 12 karya Al-Banjari. Namun, keduanya berbeda dalam menentukan judul karyanya. Sedangkan menurut Shaghir Abdullah, ada 15 judul karya Al-Banjari. Perbedaan dalam menentukan jumlah karya Al-Banjari ini bisa saja terjadi karena beberapa faktor. Pertama, kebiasaan pada zaman dulu yang melihat bahwa karya tulis seseorang itu bisa disandarkan kepada tulisannya langsung dan bisa pula kepada tulisan atau catatan-catatan muridnya, ketika murid itu mengikuti majelis pengajiannya seperti kitab *Parukunan Malayu*. Kedua, sebuah terjemahan dari karya aslinya yang berbahasa Arab,

kemudian terjemahan itu diberi komentar sekedarnya oleh penerjemah, lalu terjemahan itu dinilai sebagai karya penerjemah tersebut meskipun ide pokoknya sesungguhnya berasal dari penulis aslinya seperti kitab *Risalah Fath al-Rahman bi Syarah Risalat al-Wali al-Ruslan.* Ketiga, masih adanya manuskrip yang belum diteliti oleh para filolog di berbagai perpustakaan daerah dan nasional, baik di Indonesia, maupun di luar Indonesia sehingga ada di antara filolog yang meneliti satu manuskrip dan menisbahkan manuskrip itu kepada pengarang terkenal seperti Al-Banjari dengan berbagai alasan. Hal semacam ini telah dilakukan Shaghir Abdullah di Malaysia ketika meneliti berbagai manuskrip di negaranya sehingga banyak orang Indonesia yang belum mengetahui hasil risetnya tersebut. Contoh kitab yang masih asing bagi penulis sebagai hasil karya Al-Banjari adalah *Arkan Ta'lim al-Sibyan, Bulug al-Maram, Fi Bayan al-Qada wa al-Qadr wa al-Waba, Tuhfat al-Ahbab, Bidayat al-Mubtadi wa 'Umdat al-Awlad.*

Berdasarkan data di atas, di antara kitab tersebut ada yang masih belum jelas kebenarannya, karena risalah atau kitab itu belum penulis temukan dan perlu diteliti dan dikaji lebih lanjut dan lebih mendalam, seperti kitab *Majmu'*, *Arkan Ta'lim al-¢ibyan, Bulug al-Maram,Fi Bayan al-Qa'a` wa al-Qadar wa al-Waba`, dan Tuhfat al-Ahbab, Bidayat al-Mubtadi` wa 'Umdat al-Awlad.* Begitu pula *risalah Fatawa Sulayman al-Kurdi,* ataukah *Fatawa Syekh 'A'a`illah.* Hal ini penting, karena belum ada penelitian secara filologis dan hermeneutis serta belum terjadi kesepakatan di antara beberapa penulis tersebut. Sedangkan informasi kitab-kitab lainnya, selain kitab di atas, agaknya lebih lengkap dan disepakati banyak peneliti dan penulis sejarah. Untuk

memberi gambaran tentang profil *kitab* ataupun *risalah* karya Al-Banjari tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. *Risalah Usul al-Din*

Risalah Usul al-Din ini mungkin karya pertama Al-Banjari yang ditulisnya pada tahun 1188 H. atau 1774 M, kurang lebih setahun setelah Al-Banjari tiba di Martapura. Al-Banjari menulis *Risalah Usul al-Din* ini dalam bahasa Arab Melayu. *Risalah Usul al-Din* berisi beberapa pokok ajaran keimanan kepada Allah swt. yang disederhanakan dengan "sifat dua puluh". Meskipun karya ini belum pernah dicetak dan tidak ditemukan di perpustakaan, para penulis biografi Al-Banjari meyakini bahwa karya ini ditulis oleh Al-Banjari (Siddiq, 1937: 10). Di samping itu, para penulis biografi Al-Banjari juga meyakini bahwa sebagian dari tulisan Al-Banjari dalam *Risalah Usul al-Din* telah dimasukkan ke dalam *Parukunan Jamaluddin,* atau *Perukunan Besar Malayu* karya Abdul Rasyid Banjar (Steenbrink, 1984: 177; Syukur, 2001: 24).

Kitab *Parukunan* ini telah banyak beredar dan sudah dicetak berulang kali. Hanya sayangnya, tidak diketahui tahun pertama dicetak serta kapan disusunnya. Namun terlepas dari itu, kitab ini sangat populer di kalangan masyarakat muslim, terutama masyarakat yang baru belajar agama Islam. Karena itu, kitab ini beredar hampir di seluruh kota di Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunei, dan daerah Asia lainnya (Syatibi, 1999: 82).

2. *Risalah Luqtat al-Ajlan*

Risalah ini ditulis pada tahun 1192 H atau 1778 M. Risalah ini berisi masalah *hay'*, *istiha'ah*, dan *nifas* seorang wanita serta menjelaskan kapan waktu mulainya serta jumlah harinya. Risalah ini ditulis dengan tulisan Arab Melayu (Jawa). Risalah ini

terdiri dari *muqaddimah* (pendahuluan), lima belas pasal, dan satu *khatimah* (penutup) (Syatibi, 1999: 82; Abdullah, 1988: 73-74).

3. *Kitab al-Nikah*

Kitab ini ditulis pada 13 ¢afar 1289 H (1872 M), yaitu lebih kurang 60 tahun sesudah wafatnya Al-Banjari. Naskah Kitab ini diterbitkan di Istambul pada tahun 1304 H. Kitab ini ditulis dalam Bahasa Arab Melayu sebanyak 40 halaman. Kitab ini membahas masalah wali dalam pernikahan dan penerapan akad nikah yang diajarkan Rasulullah dalam tata cara perkawinan yang benar menurut ajaran Islam agar bisa diperoleh keluarga yang bersih dan suci dalam perkawinan (Syatibi, 1999: 79-80; Daudi, 1980: 53-54; Abdullah, 1988: 75-76).

4. *Kitab al-Fara`id*

Kitab ini tidak pernah diterbitkan, dan naskah aslinya pun sudah tidak ada lagi. Namun, menurut cerita orang-orang tua dulu, kitab ini berisi tentang hukum waris yang memuat konsep tentang harta yang diperoleh suami isteri semasa hidupnya yang disebut dengan "harta perpantangan", di mana apabila salah seorang di antaranya ada yang meninggal, maka harta itu harus dibagi dua lebih dulu. Setengah hak suami dan setengahnya hak isteri. Kemudian yang setengah itulah yang dibagi menurut hukum Fara`id. Meskipun kitab ini tidak pernah diterbitkan dan naskahnya tidak ditemukan lagi, ide pemikiran Al-Banjari ini masih mewarnai kehidupan masyarakat Banjar (Daudi, 1980: 51).

5. *Syarah Fath al-Jawad*

Kitab *Matan Fath al-Jawad* adalah sebuah kitab fikih karya Imam Ibn Hajar al-Haytami, yang banyak sekali mempengaruhi

pendapat Al-Banjari di bidang fikih. Karena pada bagian-bagian tertentu ada yang sulit dipahami, matan kitab tersebut diterjemahkan dan diberi *syarh* (komentar) oleh Al-Banjari (Syukur, 2001: 32).

6. *Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqquh fi al-Din*

Kitab ini ditulis atas permintaan Sultan Tahmidullah II pada tahun 1193 H./1779 M. Kitab ini lebih banyak berisi masalah fikih ibadah. Sumber utama kitab ini adalah *Syarh Minhaj al-Tullab* karya Zakariya al-Ansari, *Nihayat al-Muhtaj* karya Syam al-Din al-Ramli, *Tuhfat* karya Ibn Hajar al-Haytami, *Mugni al-Muhtaj* karya Khatib al-Syarbayni, dan pengarang lainnya. Di tepi kitab ini ditulis karya al-Raniri, S*irat al-Mustaqim*. Ini membuktikan terjadinya hubungan intelektual antara Al-Banjari dan al-Raniri. Tampaknya dengan kepopuleran Al-Banjari, kitab ini telah memainkan peranan penting dalam menegakkan dominasi karya standard mazhab Syafi'i di Nusantara (Syukur, 2001: 32).

7. *Risalah Fath al-Rahman bi Syarh Risalat al-Wali al-Ruslan*

Risalah ini merupakan syarah (komentar) dan terjemahan dari risalah yang ditulis oleh Syekh Ruslan yang berbicara tentang tasawuf, dan telah dicetak untuk pertama kali oleh toko buku Hasanu di Banjarmasin. Kitab tersebut antara lain berisi tentang *syirk khafi* (syirik tersembunyi) dan *syirk jali* (syirik nyata) dan *maqam-maqam* tasawuf. Selain itu, risalah ini juga membahas tentang suluk yang terbagi kepada dua, yakni *muttaqi* dan *muhibb* (Syukur, 2001: 42-45).

8. *Risalah Kanz al-Ma'rifah*

Naskah ini merupakan naskah yang belum pernah dicetak. Menurut Syatibi, naskah ini ditulis Al-Banjari selama 5 tahun mulai tahun 1122 s.d. 1127 (Syatibi, 1999: 81). Apa yang dikemukakan Syatibi tersebut, mungkin saja keliru. Sebab, pada tahun 1122 H adalah tahun kelahiran Al-Banjari. Mungkin yang dimaksud oleh Syatibi adalah tahun 1222 H, ketika itu Al-Banjari sudah berusia satu abad, dan memang biasanya tahapan manusia dalam menapaki karya intelektualnya diakhiri dengan karya tasawuf, sebagaimana al-Gazali mengarang kitab *Ihya 'Ulum al-Din*. Kemudian naskah *Kanz al-Ma'rifat* itu, pada tahun 1990 M. dialihbahaskan ke dalam bahasa Indonesia oleh Asywadi Syukur. Tulisan aslinya adalah Arab Pegon dengan menggunakan bahasa Melayu Kuno. Naskah ini berisikan antara lain pembahasan tentang asal kejadian diri manusia dari Nur Muhammad, mengenal diri dan tata cara serta adab berzikir (Azra, 1994: 253).

9. *Risalah al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*

Risalah ini ditulis oleh Al-Banjari pada tahun 1196 H. Isinya menjelaskan tanda-tanda tibanya Hari Kiamat, seperti munculnya Imam al-Mahdi, turunnya Nabi Isa, keluarnya *Dajjal*. Sebagaimana diketahui, iman kepada Hari Kiamat merupakan salah satu rukun iman yang wajib diyakini umat Islam. Sedangkan iman kepada tanda-tandanya merupakan akidah cabang. Risalah yang ditulis dengan bahasa Arab Melayu ini terdiri atas 11 pasal. Risalah ini pernah diterbitkan oleh Maktab al-Ahmadiyyah di Singapura pada tahun 1336 H. (1937 M) bersama-sama dengan kitab *Syajarat al Arsyadiyah* karya cicit Al-Banjari, yakni Syekh

Abdurrahman Siddiq (Mufti Kerajaan Indra Giri Riau) (Jahja, 2005: 140).

10. *Risalah Tuhfat al-Ragibin fi Bayan Haqiqat iman al-Mu'minin wa ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin*

Risalah ini ditulis Al-Banjari pada tahun 1188 H., atau 1774 M, bersamaan dengan penulisan kitab *Usul al-Din*. Meskipun risalah ini pernah diduga oleh M. Chatib Qazwain sebagai karya al-Falimbani, beberapa penelitian yang dilakukan oleh para peneliti dan penulis sejarah dengan pendekatan filologi dan hermeneutika menyimpulkan bahwa kitab tersebut adalah karya Al-Banjari (Quzwaini, 1985: 56).

Untuk meyakinkan bahwa tulisan itu sejatinya adalah buah karya Al-Banjari, perlu penulis paparkan dan diskusikan kajian dan penelitian di sekitar masalah tersebut. Memang risalah ini tidak langsung disebutkan sebagai karya Al-Banjari, tetapi disebut *li Ahad 'Ulama` al-Jawi al-'Amilin* (oleh salah seorang ulama Indonesia yang berkarya). Hal ini dapat ditemukan dalam Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat Jakarta yang dikeluarkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Dalam Katalogus itu disebutkan adanya suatu naskah di Museum Pusat Jakarta dengan No. kode MI.719 (W. 37). Hanya sayangnya, urutan halaman naskah tersebut belum tersusun sebagaimana mestinya. Di samping itu, naskah tersebut ternyata tidak utuh karena bagian akhir dari naskah (*Bab Khatimah fi Bayan al-Tawbah wa Syurutiha*) tidak ditemukan.

Kemudian menurut M. Chatib Quzwain, satu naskah lagi terdapat pula di Russian Institute of Oriental Studies cabang Leningrad. Satu salinan dari naskah ini dihadiahkan oleh V.

Baraginsky kepada P. Voorhoeve dan yang terakhir ini kemudian memberikan fotokopi itu kepada Universiteits Bibliotheek Leiden. Pada halaman muka dari naskah itu tertulis "Van Doorninck 1876". Karena tidak jelas dan tidak disebutkan secara tegas siapa pengarangnya inilah sehingga mengakibatkan perbedaan pendapat. Di satu sisi, ada berpendapat yang mengatakan bahwa pengarang risalah ini adalah Syekh 'Abd al-Samad al-Falimbani (selanjutnya disebut al-Falimbani). Sedangkan di sisi lain, ada lagi pendapat yang mengatakan bahwa risalah itu karya Al-Banjari.

Oleh karena perbedaan itulah, tidak mengherankan kalau di antara beberapa *Ensiklopedi Islam* yang terbit di Indonesia dan disusun oleh beberapa penulis entri memuat kedua nama ulama itu, baik Al-Banjari, maupun al-Falimbani, ternyata telah dicantumkan dan dinyatakan bahwa risalah *Tuhfat al-Ragibin* itu karya al-Falimbani di satu sisi. Namun, di sisi lain, pada halaman yang lain juga dicantumkan bahwa risalah itu karya Al-Banjari (Nasution, 1992: 33-34; Azra, 2005). Hal ini jelas akan membingungkan para pembaca, karena satu risalah yang bernama *Tuhfat al-Ragibin* ini ditulis oleh dua orang ulama Indonesia.

Pendapat yang mengatakan bahwa risalah *Tuhfat al-Ragibin* ini adalah karya al-Falimbani telah diungkap oleh M. Chatib Quzwain dalam disertasinya yang kemudian dicetak menjadi buku (1985) dengan judul *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani*. Pendapat ini dikemukakannya berdasarkan pendapat C.W.J. Drewes dalam tulisannya "Further Data Concerning Abd al-Samad al-Palembany" dalam Bijdragen van het Koninkklijk Institut voor Taal, Land en Volkenkunde, yang mendasarkan pada komentar dari P. Voorhoeve atas sebuah naskah *Tuhfat al-Ragibin* di mana

tertulis "Van Doorninck 1876". Menurut Drewes, seperti dikutip Quzwain adalah:

Nama penulis tidak disebutkan, tetapi banyak indikasi, menurut Voorhoeve, bahwa penulis naskah ini adalah 'Abdus Samad al-Falimbani, yaitu:

a. Mengenai tanggal: Abdus Samad al-Falimbani, biasanya, memberikan keterangan tanggal dalam tulisan-tulisannya; tanggal yang diberikan itu terletak antara tahun 1178 H./1764 M. dan 1203H./1788 M.;
b. Antara 1873—1875 M., F.N. van Doorninck ditempatkan di Palembang sebagai pejabat sipil; kemudian ia berlibur ke Eropa;
c. Dalam naskah ini ada satu catatan pinggir dalam bahasa Jawa;
d. Kata sanggar digunakan untuk sesajen syirik: dalam bahasa Melayu Kuno memang demikian, tetapi tidak demikian artinya dalam bahasa Jawa. Sekitar 1774 praktik syirik yang tercela itu mungkin terdapat di daerah pedalaman Palembang;
e. Dalam naskah Jakarta, Ms. V.d.W 37 terdapat satu halaman mengenai perang suci, suatu hal yang merupakan spesialisasi Abdus Samad al-Falimbani (Quzwain, 1985: 24).

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa pendapat Voorhoeve disetujui oleh Drewes dan kemudian diterima sepenuhnya pula oleh M. Chatib Quzwain sehingga mereka berkesimpulan bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya Abd al-Samad al-Falimbani. Namun, semua pendapat dan komentar itu

ternyata lebih banyak bersifat dugaan yang belum pasti sehingga kemudian mendapatkan tanggapan, kritikan, dan sanggahan dari para peneliti, sarjana, dan ilmuan lainnya.

Tanggapan dan sanggahan yang cukup rinci berasal dari Asywadi Syukur dalam makalahnya (1989) yang berjudul "*Suatu Studi tentang Risalah Tuhfat al-Ragibin*", Ia menyanggah pendapat dan alasan-alasan Voorhoeve, Drewes, dan Quzwain yang mengatakan bahwa kitab *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya al-Falimbani sebagaimana tertulis dalam buku *Mengenal Allah.*

Sanggahan pertama Asywadi Syukur terkait dengan "Perkiraan" P. Voorhoeve dan Drewes yang menyatakan bahwa naskah yang ditemukan di Palembang sekitar tahun 1874 yang tidak dicantumkan nama pengarangnya adalah karya tulis al-Falimbani. Voorhoeve mengaitkan tahun-tahun aktif al-Falimbani menulis antara tahun 1178-1202 H/1764-1788 M), padahal pada tahun-tahun itu juga Al-Banjari aktif menulis. Al-Banjari pulang ke Nusantara dan tiba di tanah airnya, menurut fakta sejarah, adalah pada tahun 1186 H. (1772 atau 1773 M.). Setibanya di tanah air, sangat mungkin, ia telah mempersiapkan tulisan yang dijadikan pelajaran bagi muridnya. Setelah satu atau dua tahun berada di tanah air, ia mengarang *Tuhfat al-Ragibin* yang ditulisnya pada tahun 1188 H; kemudian dilanjutkan dengan *Kitab Sabil al-Muhtadin* yang ia karang pada tahun 1196 –1195 H.; dan *Al-Qawl al-Mukhtasar* pada tahun 1196 H. Khusus terkait dengan *Tuhfat al-Ragibin*, kitab ini ditulisnya sebagai jawaban atas dua hal yang berkembang di tengah masyarakat Banjar pada masa itu atas permintaan Sultan Tahmidullah ibn Tamjidillah. Jadi alasan yang pertama yang dikemukakan oleh Voorhoeve sangat

lemah, karena ternyata kedua-duanya sama-sama aktif menulis pada tahun-tahun yang sama (Syukur, 2001: 27).

Sanggahan kedua dari Asywadi Syukur terkait dengan alasan yang dikemukakan Voorhoeve. Alasan Voorhoeve menyebutkan bahwa upacara ritual *manyanggar* itu "*mungkin*" pernah terjadi di daerah pedalaman Kesultanan Palembang dan alasan ini diperkuat juga Drewes. Alasan Voorhoeve tersebut tampaknya masih sebuah perkiraan yang belum pasti kebenarannya. Berbeda halnya dengan yang terjadi di Kalimantan; di sana sejak dulu telah dikenal upacara *manyanggar* ini sebelum kedatangan Al-Banjari pada tahun 1772 M. Bahkan sampai sekarang ini, upacara tersebut masih tetap hidup di tengah masyarakat. Hal ini berarti bahwa isi *Tuhfat al-Ragibin* lebih tepat kalau dikatakan berbicara tentang upacara ritual *manyanggar* di Kalimantan dari yang hanya perkiraan di daerah pedalaman Palembang. Selain itu, Voorhoeve hanya berbicara masalah *manyanggar* saja dan tidak menyinggung upacara *mambuang pasilih*, padahal *Tuhfat al-Ragibin* berisi dan merespons kedua upacara ritual tersebut sekaligus (Syukur, 2001: 27).

Sanggahan ketiga yang dilakukan oleh Asywadi Syukur berkenaan dengan alasan adanya halaman terakhir yang berbicara tentang Perang Sabil yang menurut Drewes menjadi spesialisasi al-Falimbani. Alasan ini tidak dapat dijadikan indikasi bahwa *Tuhfat al-Ragibin* hasil karya al-Falimbani. Sebab, dalam uraian yang hanya satu halaman itu tidak ada hubungan sama sekali dengan materi *Tuhfat al-Ragibin* . Pada akhir *Tuhfat al-Ragibin* sudah ditutup dengan doa yang menunjukkan tidak ada lagi halaman baru. Karena, dalam beberapa naskah yang dicetak di Makkah, Kairo, Singapura, bahkan di Surabaya, tidak ada memuat halaman

tentang Perang Sabil. Hal ini jelas bukan menjadi bagian dari *Tuhfat al-Ragibin* . Kemungkinan besar halaman tambahan itu ditulis oleh orang lain pada halaman yang masih kosong pada akhir naskah (Syukur, 2001: 28).

Terkait dengan hal di atas dan berdasarkan kajian penulis terhadap naskah *Tuhfah al-Ragibin*, MS Jakarta, Perpustakaan Nasional, MI. 719 (W.37), penulis menemukan bahwa naskah MI. 719 itu tidak utuh karena bagian *khatimah* dari kitab tersebut (penjelasan tentang taubat dan syarat-syaratnya sampai teks doa di akhir kitab) tidak ditemukan atau disertakan. Hal ini, jelas berbeda dengan pernyataan Quzwain yang menyatakan bahwa naskah MI 719 masih utuh (Quzwaini, 1985: 23). Sedangkan sisipan tambahan satu halaman yang membahas masalah Perang Sabil sebagaimana yang dikatakan oleh Drewes, ternyata setelah diteliti, naskah itu bukan membahas Perang Sabil sebagai topik utamanya, melainkan membahas masalah pahala orang yang pergi haji yang nilai pahalanya sama dengan *jihad fi sabilillah*. Untuk lebih jelasnya penulis kutip sebagian kalimat sisipan (tambahan) dalam *Tuhfat al-Ragibin*:

> … harta di dalam jalan naik haji itu, [yaitu] menyamai [pada] berbelanja di dalam Perang Sabil. Bermula belanja di dalam Perang *Sabilillah* itu, [yaitu] tiap-tiap satu dirham dibalas dengan 700 dirham. Dan kesusahan badan pada jalan naik haji itu menyamai kesusahan orang yang Perang Sabil Allah [pahalanya itu]…. (Al-Banjari, MI. 719: 58)

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa komentar Drewes yang dijadikan dasar untuk memperkuat dugaannya dengan mengaitkan kitab *Tuhfat al-Ragibin* dengan Perang Sabil

pada naskah MI. 719 (W. 37) tersebut jelas keliru. Karena topiknya bukan Perang Sabil, tapi masalah pahala kesusahan orang yang pergi haji sama dengan pahala Perang Sabil.

Sanggahan keempat dari Asywadi Syukur adalah bahwa al-Falimbani semenjak kecil sudah meninggalkan Palembang, dan tidak pernah kembali lagi ke Palembang sampai ia wafat. Tidak diketahui dengan pasti di mana dan kapan ia wafat. Oleh karena itu, semua karya tulis al-Falimbani antara tahun 1178-1203 H. (1764-1788), ditulisnya di Makkah atau Taif, dan tempat penulisannya selalu dicantumkan pada akhir tulisan. Kalau benar *Tuhfat al-Ragibin* ditulisnya di Makkah atau Taif atas permintaan sultan Palembang sebagaimana yang diperkirakan Drewes, maka jelas sulit diterima. Sebab, bagaimana orang yang belum pernah menyaksikan upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* tidak akan dapat menggambarkan secara tepat tentang rentetan upacara itu dan bentuk upacara dengan rinci seperti yang ditulis dalam *Tuhfat al-Ragibin,* seperti jenis *sasajen* (sejenis makanan yang akan diberikan), *ancak* tempat peletakan *sasajen*, hiasan-hiasan pada *ancak*, dan tempat mengantarkan *sasajen*. Bahkan di dalam *Tuhfat al-Ragibin* itu disebutkan bagaimana "perdebatan imajiner" yang terjadi antara penulis *Tuhfat al-Ragibin* dan pendukung upacara. Semua itu menunjukkan bahwa penulis *Tuhfat al-Ragibin* seolah-olah berada di tengah pelaku upacara dan mengetahui persis bentuk upacara. Berdasarkan pengamatan dan pengetahuan itu, menurut Asywadi, penulis *Tuhfat al-Ragibin* dapat menjawab dengan tepat alasan pendukung upacara dan dapat memberikan penilaian secara agamis dengan tepat (Syukur, 2001: 29).

Asywadi Syukur juga menyatakan bahwa di dalam kitab al-Falimbani seperti *Sayr al-Salikin* tidak pernah ditemukan istilah *wujudiyah mulhid<ah>* dan *wujudiyah muwahhida>*. Sedangkan istilah ini hanya terdapat di dalam *Tuhfat al-Ragibin* yang dengan tegas menyebutkan bahwa *wujudiyah mulhidah* dianggap penulisnya termasuk kaum *bid'ah* dan *zindiq* (Syukur, 2001: 30).

Argumentasi berikutnya yang dikemukakan oleh Asywadi Syukur terkait dengan alasan Drewes yang menyatakan bahwa *Tuhfat al-Ragibin* ditemukan di Palembang pada tahun 1876, sesudah setahun Van Doorninck meninggalkan Palembang, karena seperti diungkap oleh Voorhoeve, ia berada di Palembang tahun 1873-1875. Van Doorninck waktu meninggalkan naskah itu tidak ada mengatakan dari mana dan dari siapa naskah itu diperolehnya. Kalau dilihat dari segi tahun penemuan naskah tersebut dan dikaitkan dengan terhapusnya Kesultanan Banjar pada tahun 1859, yang berarti seluruh wilayah Kesultanan Banjar langsung di bawah Pemerintah Hindia Belanda. Sejak itu, orang-orang Eropah mulai berdatangan ke Kalimantan, baik berasal dari pegawai sipil maupun militer atau pengusaha perkebunan atau pertambangan. Dengan terbukanya Kalimantan bagi orang-orang Eropah, tidak menutup kemungkinan Van Doorninck telah menemukan naskah itu di Kalimantan atau dari temannya yang pernah bertugas atau berkunjung ke Kalimantan atau dari orang lain. Adalah tidak masuk akal kalau Van Doorninck sebagai pegawai sipil yang datang dari negeri Belanda hanya berada di Palembang, tanpa berkunjung ke daerah lain termasuk Kalimantan yang sudah masuk wilayah Hindia Belanda. Dengan demikian, menurut kesimpulan Asywadi, tempat penemuan naskah *Risalah Tuhfat al-*

Ragibin di Palembang tidak tepat dijadikan indikasi bahwa *Risalah* itu adalah karya tulis al-Falimbani (Syukur, 2001: 3).

Selain sanggahan dan bantahan di atas, banyak lagi indikasi yang diungkap oleh Asywadi Syukur bahwa kitab itu sejatinya adalah karya Al-Banjari. *Pertama*, materi yang dibahas dalam *Tuhfat al-Ragibin* relevan sekali dengan apa yang terjadi dalam Kesultanan Banjar, baik sebelum kepulangan Al-Banjari ke Martapura 1773, maupun sesudah kepulangannya. Dua hal yang sangat menonjol adalah berkembangnya ajaran *wujudiyah mulhidah* yang diajarkan oleh Haji Abdul Hamid dan berkembangnya praktik ritual animisme dan Hinduisme di kalangan masyarakat yang telah memeluk agama Islam seperti upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*. Karena dua hal inilah yang menggugah hati Sultan Tahmidullah bin Tamjidillah meminta kepada Al-Banjari untuk memberikan pandangan dan penilaian secara agamis terhadap kedua hal yang terjadi dalam masyarakat Banjar (Syukur, 2001: 19).

Kedua, adanya kebiasaan Al-Banjari yang berbicara masalah yang aktual saat itu dan yang menjadi ciri masyarakat Banjar. Kalau di dalam kitab *Sabil al-Muhtadin*, Al-Banjari membicarakan masalah aktual seperti hukum wajib mengubur jenazah dengan mempergunakan peti (tabela) di daerah yang berair seperti di daerah Banjar, maka di dalam *Tuhfat al-Ragibin,* Al-Banjari membicarakan masalah yang aktual di zamannya dan berkembang di Kalimantan seperti *manyanggar banua, mambuang pasilih,* dan ajaran *wujudiyah mulhidah* yang diajarkan H. Abdul Hamid Abulung (Syukur, 2001: 20).

Ketiga, adanya kesamaan kitab-kitab yang menjadi rujukan penulis *Tuhfat al-Ragibin* ini dengan kitab-kitab rujukan karya

tulisnya yang lain. Sebagai contoh, di dalam kitab *Sabil al-Muhtadin* dan *Al-Qawl al Mukhtasar* selalu disebutkan nama kitab rujukannya seperti *Tuhfah* oleh Ibn Hajar al-Haytami (w. 973 H./1566 M.), *Rawd al-Talib* oleh Ismail ibn Muqri (w. 837 H.), *Asna al-Matalib* oleh *Syaikh al-Islam*, Zakariya Ansari (w. 926 H/ 1520 M.). Bahkan, dari berbagai kitab yang dirujuknya, ternyata kitab-kitab yang ditulis oleh Ibn Hajar yang paling banyak dijadikan rujukan oleh Al-Banjari (Syukur, 2001: 20).

Keempat, di dalam *Tuhfat al-Ragibin* terdapat sekian banyak kata-kata yang berasal dari Bahasa Banjar, seperti kata *simpun* (singkat), *pataruhan* (simpanan), *manyanggar* dan *mambuang pasilih*, *manyaru* (memanggil), *lamuhur* (leluhur), *manyarung* dan *kasarungan* (kesurupan), *disambur* (disemburkan), *mahangus* akan (membakar), dan *lanjuran* (diperdayakan) (Iskandar, 1970: 1109; Syukur, 2001: 21). Hemat penulis, ada lagi kata yang berasal dari bahasa Melayu Banjar seperti "*limpas*" (artinya=lewat) yang tidak ditemukan pada *Kamus Dewan* dan *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Hapip, 2006: 110).

Kelima, banyak kitab atau buku terbitan masa lalu yang menyatakan bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya tulis Al-Banjari. Di antaranya, (1) *Syajarat al-Arsyadiyah*, karya Abdurrahman Siddiq, edisi tahun 1937; (2) *Suluh Sejarah Kalimantan*, karya Amir Hasan Bondan edisi tahun 1954; (3) *Sejarah Umat Islam*, karya Hamka edisi 1961; (4) *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, karya Yususf Halidi edisi tahun 1968; (5) *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari sebagai Ulama Juru Dakwah*, oleh Zafry Zamzam edisi tahun 1974; (6) *Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad*, oleh Sirajuddin Abbas, edisi tahun 1974. Semua buku tersebut mencantumkan secara eksplisit

bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya Al-Banjari (Syukur, 2001: 21-22).

Keenam, hasil penelitian lapangan yang dilakukan oleh H. Abdurrahman di desa Dalam Pagar mendapat suatu jawaban yang sangat mengesankan dari keturunan Al-Banjari bahwa mereka sudah mengenal dan mempelajari kitab tersebut secara turun temurun dari leluhurnya bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah hasil karya tulis datuk mereka (Syukur, 2001: 22; Abdurrahman, 1988: 9). Bahkan nama kitab tersebut telah diabadikan dengan memberi nama sebuah masjid terkenal di Dalam Pagar dengan bernama Masjid *Tuhfat al-Ragibin*, jauh sebelum didirikannya Masjid *Sabilal Muhtadin* di kota Banjarmasin.

Ketujuh, dalam memulai tulisan dan terjemahan *basmalah*, tampak jelas perbedaan yang sangat mencolok antara Al-Banjari dan al-Falimbani (Syukur, 2001: 23). Umpamanya Al-Banjari selalu konsisten melalui tulisannya dan tarjamahan *basmalah* seperti berikut:

> "***Dengan nama Allah Ta'ala*** Yang Amat menugerahai nikmat yang besar-besar lagi Yang Amat menugerahai akan nikmat yang seni-seni. Jua aku memulai menghimpunkan kitab ini ..."; (Awal *Kitab Sabil al-Muhtadin*).

> "***Dengan nama Allah Ta'ala*** Yang Amat menugerahai nikmat yang besar-besar lagi Yang Amat menugarahai nikmat yang seni-seni. Jua aku memulai Risalah ini..."; (Awal *Kitab al-Qawl al-Mukhtasar*).

"***Dengan nama Allah Ta'ala*** Yang Amat menugerahai nikmat yang besar-besar lagi Yang Amat menugerahai nikmat yang seni-seni. Jua kumulai risalah ini.... (Awal *Kitab Tuhfat al-Ragibin*).

Sedangkan al-Falimbani mempunyai cara lain dalam penulisan permulaan tulisannya dan terjemahan *basmalah* yang tampaknya juga konsisten, seperti:

"***Kumulai Kitab ini***, dengan nama Allah Yang Amat Murah lagi Amat Mengasihani akan hambanya...; (Awal *Kitab Sayr al-Salikin*).

"***Kumulai Kitab ini***, dengan nama Allah Yang Amat Murah lagi Mengasihani akan hambanya... (Awal *Kitab Hidayat al-Salikin*)

Kedelapan, Al-Banjari secara konsisten membawakan kata ganti untuk orang pertama "aku", "daku", dan "ku...". Kata yang seperti ini dapat dilihat dalam berbagai karya tulis Al-Banjari seperti *Sabil al-Muhtadin*, *Al-Qawl al-Mukhtasar*, dan *Tuhfat al-Ragibin*, dan tidak pernah ia mengunakan kata ganti "hamba" untuk orang pertama (Syukur, 2001: 24). Berbeda dengan Al-Banjari, al-Falimbani sering menggunakan kata ganti orang pertama dengan kata "hamba". Berdasarkan sanggahan, bantahan, dan indikasi yang dikemukakan oleh Asywadi Syukur, jelas sekali ia menyimpulkan bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya Al-Banjari.

Lebih dari itu, ternyata bantahan yang sama terhadap tesis Chatib Quzwain dilakukan juga oleh Shaghir Abdullah, seorang

kolektor naskah Islam Klasik dan filolog dari Malaysia. Dalam bukunya *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Pengarang Sabilal Muhtadin*, Abdullah (1990: 104) mengemukakan dua alasan yang sangat kuat. Alasan pertama adalah pernyataan Syekh Dawud ibn Abdullah al-Fatani. Ulama ini menulis dalam karyanya yang berjudul "*Tuhfat al-Ragibin*" kalimat sebagai berikut: "Maka disebut oleh yang empunya karangan *Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin* bagi 'Alim al-Fadil al-'Allamah Syekh Muhammad Arsyad…". Alasan kedua adalah pernyataan Mufti Syekh Abdurrahman Siddiq. Ulama ini menyatakan dalam bukunya, *Syajarat al-Arsyadiyah* (1937), halaman 9. sebagai berikut: 'Maka mengarang Maulana <maksudnya Al-Banjari> itu beberapa kitab dengan bahasa Melayu dengan isyarat Sultan yang tersebut, seperti *Tuhfat al-Ragibin*…'. Kemudian, pada halaman 100, Siddiq juga menyatakan: <…>"Maka Sultan Tahmidullah Tsani ini, <ialah> yang disebut <oleh orang> Panembahan Batu, dan <ialah> yang meminta karangkan *Sabil al-Muhtadin*… dan *Tuhfat al-Ragibin* dan lainnya kepada *jaddi* (datuk saya) *al-'Alim al-'Allamah al-Arif bi Allah*, al-Syekh Muhammad Arsyad ibn Abdullah Al-Banjari…"(Abdullah, 1990: 106)

Menurut penulis, kedua nama yang disebut oleh Shaghir Abdullah di atas, yakni Dawud Fatani dan Abdurrahman Siddiq adalah ulama yang terkenal pada masanya dan tidak diragukan lagi integritas mereka. Lebih dari itu, Dawud al-Fatani (1740-1847 M.) termasuk ulama yang tergabung dalam jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah dan tentu saja ia mengetahui kehidupan Al-Banjari dan al-Falimbani. Begitu pula Abdurrahman Siddiq yang lahir di Dalam Pagar pada tahun 1857 M., sekitar 45

tahun setelah wafatnya Al-Banjari 1812 M. agaknya dapat dipastikan bahwa Siddiq telah mengetahui cerita dan berita tentang datuknya (Al-Banjari). Oleh karena itu, tidak diragukan lagi *Tuhfat al-Ragibin* adalah buah tulisan Al-Banjari.

Selain Asywadi Syukur dan Shaghir Abdullah di atas, tampaknya masih ada bantahan yang sama terhadap argumentasi dan alasan-alasan Voorhoeve, Drewes, dan Quzwain yang hanya memperkirakan *Risalah Tuhfat al-Ragibin* sebagai karya al-Falimbani. Bantahan ini berasal dari Noorhaidi, alumni S-2 Leiden University, Belanda. Dalam tesisnya (1999) yang berjudul "Muhammad Arshad Al-Banjari (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", Noorhaidi mengumpulkan dan meneliti berbagai manuskrip atau naskah yang terdapat di berbagai perpustakaan di dalam dan di luar negeri. Setelah itu, ia mengkajinya dengan pendekatan filologi dan hermeunetik untuk membantah tesis Quzwain, Drewes, dan Voorhoeve di atas. Di antara bantahannya adalah:

Pertama, dalam penelitiannya, Noorhaidi meneliti 4 manuskrip, yakni satu fotokopi manuskrip *Tuhfat al-Ragibin* dari Leiden yang ternyata banyak diperdebatkan oleh para sarjana sebagaimana perdebatan di atas. Manuskrip ini adalah salinan (kopian) berasal dari the Leningrad Branch of the Russian Institute of Oriental Studies. Setelah itu, ada lagi satu manuskrip *Tuhfat al-Ragibin* dari katalog Museum Nasional di Jakarta, dengan nomor MI. 719 (V.d.W. 37). Terakhir ada lagi dua manuskrip *Tuhfat al-Ragibin* dari Perpustakaan Negara Malaysia dengan kode MS. 1160 dan MS. 1525. Berdasarkan kajian keempat manuskrip tersebut, Noorhaidi dengan sangat jelas membantah argumentasi Voorhoeve, Drewes, dan Chatib Qazwaini. Dari beberapa kopi

atau salinan manuskrip yang didapatkannya, tampak Noorhaidi menemukan bahwa manuskrip Kuala Lumpur yang dikopi pada tahun 1851 M dan tertulis dengan jelas bahwa penulisnya adalah Al-Banjari jauh lebih tua dibanding manuskrip yang terdapat pada margin *Risalah Badi'al-Zaman fi Bayan 'Aqa`id al-iman* oleh Muhammad Azhari al-Falimbani yang dicetak di Makkah pada tahun 1895 M. Selain itu, Noorhaidi juga memperkuat argumentasinya dengan mengutip catatan Daud al-Patani yang hidup antara tahun 1740-1847 M. Daud al-Patani menyatakan bahwa: "*Maka disebut oleh yang empunya karangan Tuhfat al-Ragibin fi Bayan Haqiqat 'man al-Mu`minin bagi 'alim al-fadil al-'allamah Syekh Muhammad Arsyad [...].* Karya al-Fatani ini jauh lebih tua lagi dibandingkan dengan *Tuhfat al-Ragibin* yang dicetak di Makkah pada tahun 1895. Hal ini berarti bahwa argumentasi tersebut jelas sangat penting untuk membuktikan bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya Al-Banjari.

Kedua, Noorhaidi mengeritik argumentasi Drewes dan Voorhoeve yang menyatakan bahwa sepertiga *Risalat Tuhfat Ragibin* diambil dari karya Nuruddin al-Raniri yang berjudul *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan.* Keduanya berargumen bahwa isi kedua kitab itu sama-sama membahas tujuh puluh dua golongan yang menyimpang dalam Islam dan tentang *wujudiyah mulhidah*. Kemudian secara implisit keduanya menghubungkan ajaran yang menyimpang itu tidak hanya berkembang di Aceh, tetapi mungkin juga berkembang di Palembang. Noorhaidi membantah pendapat demikian. Karena, sama isi kedua kitab itu tidaklah berarti bahwa *Tuhfat Ragibin* sebagai karya al-Falimbani. Noorhaidi menambahkan bahwa salah satu alasan Al-Banjari menulis kitab *Sabil al-Muhtadin* adalah karena terinspirasi oleh kitab fikih

berbahasa Malayu karya al-Raniri yang berjudul *Sira' al-Mustaqim* (Noorhaidi, 1999: 55), yang mungkin menurut pendapat Al-Banjari kitab *Sira' al-Mustaqim* (Shabir, 2005) banyak menggunakan bahasa Melayu Aceh yang relatif menyulitkan bagi pembaca dari daerah lain.

Hal ini dapat menjadi bukti bagaimana kedekatan kitab *Sabil al-Muhtadin* karya Al-Banjari dengan *Sira' al-Mustaqim* karya al-Raniri sebanding dengan kedekatan *Tuhfat al-Ragibin,* karya Al-Banjari dengan *Tibyan,* karya al-Raniri. Menurut penulis, ditinjau dari segi keahlian, tampaknya keahlian al-Raniri dalam fikih—yang mengarang kitab fikih pertama berbahasa Melayu di kawasan Nusantara-- jauh lebih dekat dengan keahlian Al-Banjari sebagai seorang *faqih* yang mengarang *Sabil al-Muhtadin*, kitab fikih kedua berbahasa Melayu di kawasan Nusantara. Oleh karena itu, sangat mungkin kitab *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* dan *Hujjat al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq* dalam bidang akidah yang ditulis al-Raniri dalam bahasa Melayu telah memberikan inspirasi kepada Al-Banjari untuk mengarang kitab dalam bahasa Melayu tentang topik yang sama pula dengan judul *Tuhfat al-Ragibin* (Al-Attas, 1970: 478-483).

Berdasarkan kajian penulis sendiri dan didukung pula dengan berbagai bantahan dan sanggahan Asywadi Syukur, Shaghir Abdullah, dan Noorhaidi terhadap pendapat Voorhoeve, Drewes, dan Quzwain, kelihatannya tidak dapat diragukan lagi bahwa *Tuhfat al-Ragibin* adalah karya tulis Al-Banjari.

D. Kontribusi Al-Banjari dalam Pendidikan dan Dakwah

Kontribusi Al-Banjari dalam pendidikan dan dakwah tidak dapat dilepaskan dari profil keulamaannya sebagai seorang tokoh

yang memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan, terutama ilmu pengetahuan keagamaan serta tinjauan tentang sosoknya sebagai seorang tokoh yang giat menjalankan fungsi dan peran keulamaannya di dalam masyarakat. Kalau dilihat dari karya-karya yang ditulisnya agaknya tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa Al-Banjari memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan yang cukup luas dan dalam, dan oleh karena itu, ia dapat digolongkan sebagai seorang ulama besar dalam kurun zamannya. Berbagai disiplin ilmu agama ia kuasai seperti, akidah, fikih, tasawuf, dan bahkan ilmu falak sehingga ia dengan mudah dapat menyelesaikan berbagai masalah yang pelik. Ilmu-ilmu itu tidak hanya ia kuasai, namun juga ia transmisikan kepada anak dan muridnya dan ia aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Di antara keahlian dan kedalaman ilmunya dalam Ilmu Falak adalah usahanya memperbaiki arah kiblat di beberapa masjid di Batavia setelah kepulangannya dari *Haramain* pada tahun 1186/1773. Di mihrab Masjid Jembatan Lima, Jakarta, tercatat peringatan tertulis dalam Bahasa Arab, bahwa kiblat Masjid itu dipalingkan ke kanan sekitar 25 derajat oleh Al-Banjari. Di samping itu, Al-Banjari juga membetulkan arah kiblat Masjid Luar Batang dan Masjid di Pekojan (Steenbrink, 1984: 92). Tindakan itu menimbulkan kontroversi di kalangan pemimpin Muslim di Batavia, dan akibatnya Gubernur Jenderal Belanda memanggil Al-Banjari untuk meminta klarifikasi masalah itu dari Al-Banjari. Namun, akhirnya, karena terkesan akan perhitungan matematis Al-Banjari, Gubernur Jenderal Belanda dengan senang hati memberinya beberapa hadiah (Azra, 1994: 254).

Keahlian lainnya adalah menyelesaikan kasus perkawinan anak pertamanya, Syarifah. Waktu Al-Banjari masih berada di

Makkah, ia diberi tahu bahwa anaknya sudah besar. Sebagai wali *mujbir* sebagaimana paham Imam al-Syafi'i, ia mengawinkan anaknya itu dengan 'Abd al-Wahhab Bugis. Tetapi ketika Al-Banjari pulang ke Banjar, ternyata anaknya itu sudah dikawinkan dengan Usman, atas dasar kuasa Sultan sebagai wali hakim, dan perkawinan itupun sudah melahirkan anak laki-laki bernama Muhammad As'ad. Padahal Al-Banjari juga sudah menikahkannya lebih dulu dengan Abd al-Wahhab Bugis. Menurut hukum Islam kedua bentuk pernikahan itu sah pada tempatnya masing-masing. Namun, untuk memutuskan salah satu di antara keduanya, Al-Banjari mengadakan pemeriksaan tentang saat terjadinya kedua perkawinan itu. Berdasarkan keahliannya dalam ilmu falak dan mengingat perbedaan waktu di Makkah dan di Martapura menunjukkan bahwa pernikahan di Makkah terjadi hanya beberapa saat sebelum pernikahan yang dilakukan di Martapura. Atas dasar inilah, maka ikatan nikah Syarifah dengan Usman di-*fasakh* (diceraikan), dan sebagai suaminya ditetapkan Abd al-Wahhab Bugis. Menurut Steenbrink (1984, 93), "cerita rakyat" ini tidak betul seluruhnya karena maksud utamanya adalah untuk menunjukkan keahlian Al-Banjari dalam ilmu falak. Agaknya, tidak jelas apa yang dimaksud oleh Steenbrink dengan "tidak benar seluruhnya", karena terdapat bukti yang menunjukkan bahwa peristiwa itu benar-benar terjadi dalam kenyataaan, bukan hanya "cerita rakyat semata. Buktinya, perkawinan Syarifah binti Al-Banjari dengan Usman, berdasarkan wali hakim tersebut telah melahirkan anak yang bernama Muhammad As'ad, sedangkan perkawinannya dengan Abd al-Wahhab Bugis melahirkan seorang anak yang bernama Fatimah. Yang jelas, Al-Banjari menghitung kedua perkawinan itu dengan Ilmu Falak sebagaimana keahliannya

dalam membetulkan arah kiblat yang memang benar-benar terjadi di tiga masjid di Jakarta. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, pernyataan Steenbrink itu agaknya kurang tepat.

Kejadian pemisahan perkawinan antara Syarifah dan Muhammad As'ad oleh Al-Banjari, tampaknya dapat diterima oleh keduanya dan masyarakat Muslim Banjar saat itu, sehingga tidak terdapat bukti adanya penolakan terhadap perkawinan tersebut. Memang masyarakat Banjar yang cenderung berkultur paternalistik yang taat kepada sultan dan ulama, sehingga apapun yang difatwakan oleh al-Banjari diikuti oleh masyarakatnya. Selain itu juga perlu diketahui bahwa al-Banjari adalah ulama yang berwibawa. Boleh jadi, karena kewibawaan al-Banjari sebagai seorang *alim* lagi *faqih*, maka masyarakat Banjar saat itu menerima fatwa al-Banjari tentang kasus pemisahan suami-isteri tersebut, apalagi ia sebagai *wali mujbir*. *Wali mujbir*, menurut paham Syafi'iyah, mempunyai "hak prerogatif" terhadap anak perempuan yang mau dinikahkan.

Adapun aktivitas al-Banjari dalam bidang pendidikan dapat dilihat dari usahanya membangun lembaga-lembaga pendidikan Islam yang sangat penting untuk mendidik dan mengkader ulama-ulama baru. Al-Banjari membangun lembaga tersebut di atas sebidang tanah (sekarang namanya Kampung Dalam Pagar) sekitar 8 km dari kota Martapura. Tampaknya, Al-Banjari yang saat itu berusia sekitar 63 tahun pada tahun 1773, sengaja tidak mau tinggal di lingkungan Istana Banjar, seperti waktu ia berusia 7-30 tahun sebelum berangkat ke Makkah. Namun, justeru, ia meminta kepada Sultan sebidang tanah yang digunakan sebagai *Islamic Centre*. Di tempat ini dibangun masjid,

pesantren atau asrama santri dan rumah-rumah tempat tinggal. Permintaan itu dikabulkan oleh Sultan Tahmidullah II bin Sultan Tamjidullah I (1676-1754), yang bergelar Susuhan Nata Alam (1761-1801).

Lewat lembaga pendidikan di Kampung Dalam Pagar, ternyata tidak dapat diragukan lagi kontribusi Al-Banjari dalam melahirkan kader ulama-ulama yang tangguh dan ulet. Pada mulanya, lembaga pendidikan yang berbentuk pengajian ini lebih ditekankan kepada anak cucu, dan keluarga Al-Banjari. Namun, kemudian, semakin lama semakin bertambah banyak santrinya, apalagi yang datang adalah santri-santri dari jauh sehingga bertambah dan berkembang "pengajian" tersebut. Untuk menampung santri yang datang dari jauh itu, lalu dibangun asrama santri sebagai tempat tinggalnya. Ustaż atau syekh yang mendidik di lembaga ini adalah Al-Banjari sendiri, dan menantunya, Abd al-Wahhab Bugis. Di lembaga ini, Al-Banjari sebagai pendidik dan pelatih, mengkader para ulama yang di kemudian hari banyak berperan dalam kehidupan keagamaan di Kalimantan, bahkan meluas sampai ke pulau Sumatera (Anwar, 2006: 66-71).

Tampaknya apa yang dilakukan Al-Banjari dalam mendidik kader ulama ini sungguh merupakan langkah awal yang strategis. Banyak ulama yang dihasilkan lewat pendidikan kader ulama ini, antara lain Syekh Muhammad As'ad--cucu Al-Banjari dari perkawinan Syarifah dan Usman yang menjadi mufti pertama; dan Syekh Abu Su'ud anak Al-Banjari dengan isteri Tuan Baiduri yang menjadi *qadi* pertama Kesultanan Banjar (Halidi, 1968: 40). Bahkan di kalangan perempuan juga lahir seorang *ustażah,* yakni Fatimah binti Abd al-Wahhab, penulis *Kitab Perukunan* yang sangat terkenal di Kalimantan, bahkan sampai di kawasan

Nusantara. Hal ini membuktikan bahwa perempuan juga diberikan dasar-dasar pendidikan agama oleh Al-Banjari. Selain itu, masih banyak *ustaż* dan ulama lainnya yang tersebar di Kalimantan, Sumatera, dan bahkan sampai ke Malaysia dan Brunei, tidak dapat dilepaskan dari peran penting Al-Banjari.

Menurut Azra (1994: 254), ciri lembaga pendidikan yang dibangun Al-Banjari seperti surau di Sumatra Barat atau pesantren di Jawa. Seperti kebanyakan pesantren di Jawa, pusat lembaga pendidikan Islam yang dibangun Al-Banjari terdiri atas ruangan-ruangan untuk belajar, pondokan santri, rumah para guru dan perpustakaan. Khusus yang terakhir ini diduga amat sulit mencari kitab-kitab yang berbahasa Melayu, kecuali kitab S*irat al-Mustaqim*, karya al-Raniri. Selebihnya adalah berbahasa Arab. Pusat pendidikan ini ternyata secara ekonomis dapat membiayai dirinya sendiri, sebab Al-Banjari bersama guru dan santrinya mengolah tanah di lingkungan itu menjadi sawah yang produktif dan kebun-kebun sayuran dengan pengairan secara sederhana.

Dalam konteks memberikan peran kepada ulama yang dikadernya, Al-Banjari juga telah mengambil langkah penting lain dengan jalan mengadakan pembaharuan administrasi pengadilan Kesultanan Banjar. Di samping menjadikan doktrin-doktrin hukum Islam menjadi acuan terpenting dalam pengadilan kriminal. Al-Banjari dengan dukungan Sultan mendirikan pengadilan Islam yang terpisah untuk mengurusi hukum-hukum sipil murni yang diisi oleh para kader ulama yang dididiknya. Al-Banjari juga memprakarsai diadakannya jabatan mufti yang bertanggung jawab mengeluarkan fatwa-fatwa mengenai masalah-masalah keagamaan dan sosial. Mufti-mufti tidak lepas dari pengakderan ulama yang dilakukan Al-Banjari. Dengan demikian,

tidak dapat diragukan lagi bahwa Al-Banjari berusaha secara struktural melaksanakan hukum Islam di wilayah kekuasaan kesultanan Banjar (Azra, 1994: 255; Abdurrahman, 1977: 76).

Di samping Al-Banjari aktif mengajar dan mendidik anak cucu serta para santri yang datang dari berbagai daerah, Al-Banjari juga pergi berdakwah ke segenap lapisan masyarakat, dari kalangan rakyat biasa, sampai ke kalangan kaum bangsawan yang tinggal di istana. Dakwah Al-Banjari dalam konteks ini lebih kepada dakwah kultural dan struktural. Dakwah Al-Banjari menggema ke segenap pelosok Kalimantan Selatan. Sebab, santri-santri yang dikadernya, tidak hanya ditempatkan di jabatan struktur pemerintahan seperti qadi dan mufti, atau penghulu, tetapi juga dikirim ke berbagai pelosok, agar dapat mempercepat proses Islamisasi di kawasan itu. Dalam konteks berdakwah itu, tampaknya Al-Banjari menggunakan strategi dakwah yang efektif; yakni Al-Banjari bukan hanya secara langsung terjun ke masyarakat di desa yang dapat dijangkau sambil memberikan pendidikan di sana, melainkan juga mengirim kader da'i yang diterjunkan ke pelosok pedalaman.

Dalam kaitan dengan aktivitas dakwah yang dilakukan Al-Banjari secara kultural, agaknya Al-Banjari menemukan kesulitan, terutama yang berkaitan dengan objek dakwah. Betapa sulitnya Al-Banjari menghadapi masyarakat muslim yang masih percaya dan melestarikan tradisi animisme dan ajaran Hindu. Menghadapi msyarakat seperti itu, metode dakwah yang digunakannya cukup menarik. Hal ini terlihat dengan usahanya mengawini orang-orang keturunan China, seperti Bajut. Al-Banjari tidak mengubah nama Bajut dengan nama Islami, dan dari perkawinan itu, ia ingin mendapatkan dukungan dari kalangan etnis lain karena tidak merubah namanya. Namun dalam tahap berikutnya Al-Banjari

berdakwah dengan *kitabah* atau tulisan yang monumental untuk memperkuat pengkaderan ulama dan da'i. Dakwah dengan tulisan Arab Melayu itu digunakan sebagai bahan materi dakwah bagi para ulama dan da'i. Al-Banjari kemudian mengarang kitab *Usul al-Din* dan *Tuhfat al-Ragibin* sebagai pedoman akidah bagi orang yang baru masuk Islam (*mu`allaf*) atau orang yang baru belajar agama Islam. Perlu diketahui bahwa sebagian isi kitab yang kedua tersebut agak radikal karena mungkin situasi memerlukan seperti itu. Selain itu, ia juga menyusun kitab *Sabil al-Muhtadin* untuk pedoman amaliah keagamaan sehari-hari bagi masyarakat. Kitab itu sengaja ditulis dengan bahasa Arab Melayu agar mudah dibaca oleh masyarakat. Selain itu, Al-Banjari juga mengarang *Kanz al-Ma'rifah*, sebagai pegangan bagi orang yang mendalami tasawuf.

Hal lain yang cukup menarik adalah usaha al-Banjari untuk memberantas paham *wujudiyah mulhidah,* yang dibawa oleh Haji Abdul Hamid. Karena ajarannya dinilai oleh Al-Banjari dapat meresahkan dan menyesatkan umat Islam, Haji Abdul Hamid dihukum mati oleh Sultan atas dasar fatwa yang diberikan Al-Banjari dan makamnya sampai sekarang masih ada di Abulung, sekitar 9 km. dari kota Martapura. Makam tersebut, sampai sekarang, masih banyak diziarahi masyarakat. Cerita tentang dijatuhkannya hukuman mati terhadap Haji Abdul Hamid Abulung ini, menurut Steenbrink (1984: 96), mirip dengan cerita kasus Siti Jenar di Jawa, pengikut Hamzah Fansuri di Aceh, dan al-Hallaj di Baghdad (Bruinessen, 1994: 202).

Namun, ada hal yang perlu diteliti lebih lanjut tentang sikap Al-Banjari terhadap kolonial Belanda. Al-Banjari tampaknya tidak melakukan usaha perang *jihad* (perang suci) terhadap Belanda padahal ulama semasanya seperti al-Falimbani melakukan

seruan *jihad*. Dalam hal ini, menurut penelitian Azra, tidak ditemukan bukti atau sumber yang mengarah kepada perang suci itu di kesultanan Banjar (Azra, 1994: 283). Apa yang diungkap oleh Azra itu memang benar, karena sejak kembalinya al-Banjari ke Martapura pada tahun 1772/1773 sampai wafatnya pada tahun 1812, tidak ditemukan fakta perang yang berskala besar antara Sultan Banjar dan Belanda, kecuali konflik-konflik perdagangan yang bermuatan politik adu domba.

Namun konflik-konflik adu domba itu dapat dipatahkan oleh Sultan saat itu. Bagaimanapun Belanda selalu ingin melakukan monopoli perdagangan dan ingin menjajah daerah yang kaya dengan hasil alam, termasuk pulau Kalimantan. Dalam kaitan ini, KMA. M. Usop (1994: 22) mengatakan bahwa sejak Belanda masuk ke Kalimantan dalam rangka misi dagang pada tahun 1598-1845 M belum bercokol gubernur Belanda di Kalimantan. Artinya, sejak Sultan Suriansyah (Sultan Banjar yang pertama yang memerintah pada tahun 1527-1545 M.) sampai Sultan Adam al-Wafiq bi Allah (1825-1857 M.), Belanda belum mampu mengadu domba dan menjajah bumi Kalimantan yang kaya dengan lada, merica, dan batubara (Syukur, 2002: 2-9).

Namun, lambat laun usaha Belanda akhirnya berhasil juga. Hal ini dapat dilihat dengan berdirinya gubernur Belanda di Banjarmasin pada tahun 1845 M. Mulai saat itu, Belanda mampu menguasai monopoli perdagangan di pantai-pantai sungai Barito. Belanda, tampaknya, dapat mengadu domba antara Sultan Tamjidullah II yang didukung oleh Belanda untuk menggantikan Sultan Adam dengan Pangeran Hidayat yang didukung oleh Pangeran Antasari, Demang Leman dan masyarakat Banjar dan Dayak pada saat itu. Oleh karena itu, pada tahun 1859 terjadilah

"Perang Banjar" (1859-1905) yang dilanjutkan dengan "Perang Barito". Kenapa dilanjutkan dengan "Perang Barito", karena menurut Usop, perjuangan Antasari dan anaknya Muhammad Seman (Matseman) dalam melawan tentara Belanda ternyata melakukan pertahanan di Muara Teweh (Antasari) dan di Puruk Cahu (Matseman) (Seman, 2003: 13-14). Kedua tempat pertahanan itu dilalui oleh sungai Barito (sejak tahun 1957 kedua daerah itu masuk wilayah Kalimantan Tengah). Bahkan lewat perjuangan heroik kapal Belanda "Onrust" telah ditenggelamkan oleh pasukan Matseman pada tanggal 1 Januari 1860 M (Usop, 1994: 23-30). Perlu dicatat bahwa kesultanan Banjar telah dihapus oleh Belanda sejak tanggal 11 Juni 1860, dan sejak itu kesultanan dijadikan wilayah jajahan Belanda (Seman, 2003: 34).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sejak Al-Banjari pulang ke Martapura (1772/1773) sampai wafatnya (1812) tidak terjadi gangguan yang berarti oleh Belanda terhadap pemerintahan dan kesultanan Banjar sehingga Islamisasi yang dilakukan Al-Banjari tidak terganggu, dan karenanya, Al-Banjari tampaknya tidak memberikan fatwa *jihad* terhadap Belanda yang motifnya lebih banyak ke misi dagang saat itu. Tapi setelah Al-Banjari meninggal dan kekuatan sultan, pengganti Sultan Adam, mulai lemah dan mudah diadu domba oleh Belanda, maka akhirnya Belanda mampu berkuasa di tanah Kalimantan dan terjadilah "Perang Banjar" dan "Perang Barito". Selama perang tersebut, tidak sedikit perjuangan yang dilakukan oleh rakyat Kalimantan, mulai dari Pangeran Antasari dan Muhammad Seman sampai kepada Pasukan "Beratip Beramal". Khusus pasukan yang terakhir ini, mereka dengan eksplisit menyatakan "Perang *Sabilillah*". Pemimpin pasukan ini adalah para ulama yang memfatwakan

bahwa apabila gugur dalam perang melawan Belanda, maka ia mati *syahid*. Pasukan "Beratip Beramal" menghukumkan tentara Belanda adalah tentara yang kafir sehingga seluruh anggota pasukan menjadi sangat fanatik dan militan (Seman, 2003: 29-30).

Bab IV
Pemikiran Al-Banjari Terhadap Aliran Kalam Dalam Islam

A. Munculnya Aliran (*Firqah)* Dunia Islam

Asal mula kemunculan *firqah* (kaum, aliran, kelompok, golongan atau paham) dilatarbelakangi oleh perbedaan dan perselisihan pandangan tentang masalah politik dan teologis (Ibn Manshur, t.th: 229; Nasution, 1986: 5-6). Karena perbedaan dan perselisihan pandangan tersebut, satu *firqah* dengan mudah mengkufurkan *firqah* lainnya, seperti pengkufuran yang dilakukan *firqah Khawarij* atau *Kharijiyah* terhadap para sahabat yang terlibat dalam *tahkim* (arbitrase) (Harahap dan Nasution, 2003: 221). *Tahkim* ini terjadi setelah Perang *Siffin* (37 H./648 M.) antara pasukan ‘Ali ibn Abi Talib dan Mu‘awiyah ibn Abu Sufyan. Sementara orang-orang yang terlibat dalam tahkim dan dikufurkan oleh *firqah* Khawarij, antara lain, ‘Ali ibn Abi Talib, Mu‘awiyah ibn Abu Sufyan, Abu Musa al-Asy‘ari, dan ‘Amr ibn al-‘As. Lain halnya dengan *firqah Murji`ah* (Al-Hafni, 2006: 469-470). Mereka berpendapat bahwa orang yang terlibat dalam *tahkim* tetap mukmin selama mereka masih beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Kemudian, selain kedua nama *firqah* tersebut, banyak lagi *firqah* terkenal lainnya yang muncul terkait dengan masalah teologis. Di antara nama *firqah* yang terkenal tersebut adalah *firqah* Syi‘ah (*Rafidiyah*), Jabariyah, Qadariyah Mu‘tazilah, dan *Ahl al-*

Sunnah wa al-Jama'ah (Lapidus, 1988: 371; Glasse, 1989: 288-289; Esposito, 1995: 55; Madjid, 1995: 17).

Terkait dengan istilah *firqah* yang disebutkan terakhir itu, tampaknya penting untuk dicatat tentang asal mula term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Hal ini tentu menarik karena harus diakui bahwa paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* telah dianut oleh mayoritas umat Islam di dunia pada umumnya, dan di Indonesia pada khususnya. Menurut sebagian peneliti, istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* memang tidak dikenal pada masa Nabi Muhammad saw., para sahabat Nabi, dan pada masa Bani Umayah (41-133/611-750). Istilah itu timbul pada masa Bani Abbasiyah (750-1258), khususnya pada masa Khalifah al-Ma`mun (198-218/813-833). Karena, pada masa al-Ma`mun telah berkembang aliran Mu'tazilah yang tidak terlalu mementingkan sunnah Nabi karena keraguannya terhadap orisinalitas sunnah.

Apalagi pada waktu itu, hadis palsu sangat banyak dibuat oleh berbagai pihak karena kepentingan politik. Mu'tazilah lebih banyak menggunakan akal dalam memahami masalah keagamaan dan tidak begitu berpegang teguh pada sunnah, terutama *Hadis Ahad* dan *Masyhur,* tapi mereka hanya berpegang kepada Al-Qur'an dan *Hadis Mutawatir*. Oleh karena itu, adalah hal yang wajar kalau Mu'tazilah pada saat itu merupkan kelompok minoritas. Karena itu, kelompok Mu'tazilah ditentang oleh mayoritas umat Islam saat itu, yang menamakan dirinya sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Azra,2001: 258-261). Sebutan istilah ini tampaknya sudah ada sebelum munculnya *firqah* Asy'ariyah. Dalam surat al-Ma`mun kepada gubernur Ishaq ibn Ibrahim terdapat ungkapan: *"wa nasabu anfusahum ila al-sunnah*" (mereka menisbahkan diri mereka kepada sunnah) (Nasution,

1986: 54). Oleh karena itu, tidak bisa diragukan lagi bahwa term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sudah muncul pada awal abad ke-9 M, sebelum lahirnya Abu al-Hasan al-Asy'ari pada tahun 873 M (Shihab, 2007: 44).

Selain pendapat di atas, Syafiq Mughni mengatakan bahwa dilihat kemunculan term tersebut dalam kitab ulama klasik, istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* pertama kali terdapat dalam kitab *Syarh al-Fiqh al-Akbar*, yang kemungkinan ditulis oleh Abu al-Lays al-Samarqandi (w. 983), seorang pengikut Imam Abu Hanifah yang berasal dari Samarkand, kota terkenal di Uzbekistan. Selain itu, digunakan juga nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, seperti yang digunakan oleh Ahmad ibn Hanbal (w. 855), untuk menyebut mereka yang berpegang pada Sunnah Nabi dan menentang *Ahl al-Ra'y, Ahl al-Kalam,* atau *Ahl al-Bid'ah* (Mughni, 2001: 71). Menurut hemat penulis, kalau benar tahun 983 M. adalah tahun wafatnya Abu al-Lais al-Samarqandi, sementara masa hidup al-Asyari sekitar tahun 873-935 M., maka dapat diduga istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* lebih duluan muncul dalam kitab *Maqalat al-Islamiyin* karya al-Asy'ari dibandingkan dalam kitab *Syarh al-Fiqh al-Akbar* karya Abu al-Lais al-Samarqandi. Kemudian, setelah timbulnya paham Asy'ariyah, sebutan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tersebut semakin banyak dipakai. Hanya saja, sebutannya berbeda-beda seperti *Ahl al-Hadis wa al-Sunnah* atau *Ahl al-Sunnah wa Ashab al-Hadis, Ahl al-Sunnah wa al-Istiqamah,* dan *Ahl al-Haqq wa al-Sunnah* (Mughni, 2001: 73).

Selain itu, Marshall Hodgson, seorang ahli sejarah Islam berkebangsaan Amerika, menyebutkan bahwa munculnya term tersebut terkait juga dengan perlawanan orang *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* terhadap paham *imamah* (kepemimpinan) yang

diajarkan Syi'ah. Pertentangan itu terjadi pada masa Khalifah Abbasiyah (750-1258). Hodgson tidak menjelaskan pada masa khalifah siapa munculnya term tersebut. Namun, hemat penulis, agaknya yang dimaksud Hodgson pada masa Abbasiyah tersebut adalah masa khalifah al-Ma`mun (813-833) sebagaimana pendapat Harun Nasution, sebab tidak ada bukti yang kuat bahwa term tersebut sudah muncul pada masa Khalifah Harun al-Rasyid (786-809 M) (Hodgson, 1974: 276-278).

Lebih dari itu, agaknya perlu diungkap juga pendapat Ibn Taymiyah yang menyatakan bahwa istilah Sunni yang diidentikkan dengan *Ahl al-Hadis* telah dipergunakan jauh sebelum masa al-Asy'ari. Menurut Ibn Taymiyah, mazhab Ahl *al-Hadis* adalah mazhab lama dan telah dikenal sejak sebelum munculnya empat mazhab fikih. Mazhab ini merupakan mazhab para Sahabat Nabi yang mengambil ajaran agama mereka langsung dari Nabi dan para pengikut mereka (*Tabi'in*). Mereka juga dikenal dengan nama *Salaf* (para pendahulu), untuk dibedakan dengan *Ahl al-Ra`y* atau pendukung "pemikiran rasional-spekulatif" yang lebih condong mengikuti spekulasi intelektual dengan mengedepankan *qiyas* atau penalaran analogis (Ibn Taymiyah, 1903: 256; Saleh, 2004: 98). Menurut penulis, apa yang diungkap oleh Ibn Taymiyah itu hanya terkait dengan segi pemahaman kaum Salaf yang memang condong kepada *Ahl al-Hadis.* Ibn Taymiyah tampaknya tidak menelusuri istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu kapan dan siapa serta dalam kitab apa istilah itu mulai diungkap dan dipopulerkan.

Kelihatannya perlu dicatat sebagai fakta sejarah bahwa kelompok Sunni ketika dihadapkan dengan kelompok Syi'ah dinilai sebagai kelompok pertama dan mayoritas menerima dan mendukung pemimpin-pemimpin Abbasiyah setelah runtuhnya

kekhilafahan Bani Umayyah. Dalam konteks para pendukung politik Khalifah Abbasiyah itu, aliran Mu'tazilah sesungguhnya termasuk juga aliran Sunni yang bersama-sama mendukung pemimpin Abbasiyah saat itu. Oleh karena itu, agaknya menarik pendapat Jalal Muhammad Musa yang membagi ungkapan Sunni itu kepada dua pengertian, yakni pengertian umum dan pengertian khusus. Sunni dalam pengertian umum adalah lawan kelompok Syi'ah. Dalam pengertin ini, Mu'tazilah--sebagaimana juga Asy'ariyah—masuk dalam barisan Sunni. Sedangkan Sunni dalam pengertian khusus adalah mazhab yang berada dalam barisan Asy'ariyah dan merupakan lawan Mu'tazilah (Musa, 1975: 15).

Selain term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dinisbahkan kepada aliran Asy'ariyah term tersebut pada umumnya juga dikaitkan dengan aliran-aliran yang relatif sama dengan aliran Asy'ariyah (Watt, 1967: 106-125). Dalam hal ini, menurut al-Zabidi, seperti yang dikutip oleh Khulayf, "Apabila disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, maka yang dimaksud adalah al-Asya'irah dan al-Maturidiyah (Maturidiyah Samarkand dan Maturidiyah Bukhara) (Khulayf, 1979: 8).

Pendapat seperti itu agaknya cukup banyak diikuti oleh para ahli teologi. Mungkin karena mereka memandang bahwa ciri utama kedua aliran itu adalah moderat dan berada di tengah-tengah, antara rasionalis-*mu'attilah* yang diwakili oleh Mu'tazilah dan tradisionalis-tekstualis-*musyabbihah* yang diwakili oleh Hanabilah (pengikut Ahmad ibn Hanbal) (Nasser, 2003: 195). Namun, kajian sejarah yang mendalam menunjukkan bahwa pendapat di atas ternyata tidak sepenuhnya benar. Sebab, tuduhan term *tasybih* atau *musyabbihah* itu ternyata digunakan oleh Mu'tazilah untuk menyerang pendapat Imam Hanbali, Ishaq ibn

Rahawayh dan Yahya ibn Ma'in (w. 848 M) (Kahhalah, t.th: 323). Padahal keyakinan Ibn Hanbal dan kawan-kawannya tersebut sebenarnya tidak mengakui *tasybih* dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Bahkan, mereka pernah menyatakan bahwa mereka beriman dan membenarkan apa yang tertulis dalam Al-Qur'an dan memastikan bahwa Allah swt. tidak ada yang menyerupai-Nya dan tidak ada sesuatu yang seperti-Nya. Karenanya, dapat dipastikan bahwa *i'tiqad* Imam Ahmad ibn Hanbal jauh sekali dari paham *tasybih*. Oleh karena itu, adalah wajar pendapat yang menisbahkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu tidak hanya kepada aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tetapi juga mengaitkannya dengan aliran Salafiyah (Khalil, 2002: 45; Aliade, t.th: 1047; Nasution, 1986: 125-137; Rozak dan Anwar, 2003: 109).

Kembali kepada munculnya berbagai firqah induk tersebut yang kemudian berkembang dan memunculkan lagi *firqah* yang lebih kecil. Nama-nama *firqah* itu, ada yang dinisbahkan kepada nama tokoh pembawanya, tapi ada juga yang dikaitkan dengan doktrin-doktrin pemikirannya. Karena banyaknya *firqah* tersebut, para ulama teologi masa lalu berbeda-beda dalam menentukan jumlahnya, baik jumlah *firqah* (induk), maupun jumlah sub*firqah* (cabang).

Dalam menentukan jumlah *firqah* induk dan cabang tersebut, para ulama Sunni pada umumnya menghubungkan jumlah *firqah* itu dengan hadis Nabi Muhammad saw.--yang dinilai mereka *masyhur* dan *sahih*--tentang perpecahan umat Islam ke dalam 73 golongan meskipun tidak sedikit ulama lain yang menolaknya (Al-Qardhawi, 2002: 50-56; Abdat, 2005: 21). Selain itu, menurut ulama Sunni, 73 *firqah* itu dibagi lagi menjadi dua,

yakni (1) 72 *firqah* yang sesat dan (2) hanya satu *firqah* yang selamat. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Tirmiżi, al-Nasa`i dan lainnya. Lafaz hadis tersebut adalah:

افترفت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة, وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة, وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقةٍ[وفى رواية: على ثلاث وسبعين ملة] كلها فى النار إلا واحدة, فقيل وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ فقال النبى ﷺ: التى أنا عليها وأصحابى [وفى رواية قالوا: يارسول الله من الفرق الناجية؟ قال: هى الجماعة, يد الله على الجماعة]

> *"Sesungguhnya kaum Yahudi terpecah belah menjadi tujuh puluh tiga golongan, semua masuk neraka, kecuali satu golongan yang selamat masuk surga, Kemudian kaum Nasrani terpecah belah kepada tujuh puluh dua golongan, semuanya masuk neraka, kecuali satu golongan. Adapun umat ini nanti akan terpecah belah menjadi tujuh puluh tiga golongan, semuanya masuk neraka, kecuali satu golongan yang selamat". Para sahabat Rasulullah saw. bertanya,"Siapakah yang satu golongan itu ya Rasulullah?" Rasulullah saw. menjawab,"Golongan yang satu itu adalah orang-orang yang mengikuti sunnahku, dan perilaku para sahabatku. Dalam riwayat lain: "Golongan yang satu itu adalah golongan mayoritas (jama'ah)".*

Dalam konteks penentuan *firqah* induk dan cabang, agaknya al-Asy'ari (260-324 H./873-935 M.) --sebagai pelopor *firqah* Sunni, dalam kitabnya *Maqalat al-Islamiyin*, *al-Ibanah*, dan *al-Luma*'--tidak menyebutkan dan mengaitkan perpecahan *firqah*

dalam Islam dengan hadis tersebut. al-Asy'ari hanya menyebutkan bahwa asal mula *firqah* umat Islam tersebut ada sepuluh firqah (kelompok), yaitu, (1) al-Syi'ah, (2) al-Khawarij, (3) al-Murji`ah, (4) al-Mu'tazilah, (5) al-Jahmiyah, (6) al-Dhirariyah, (7) al-Husayniyah, (8) al-Bikriyah, (9) *Ashab al-Hadis,* (10) al-Kullabiyah. Kemudian sepuluh kelompok tersebut terpecah menjadi puluhan sub-*fir* (sekte), yang jumlahnya lebih dari 73 golongan. Sedangkan di dalam kitab *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah,* al-Asy'ari--dengan mengutip pendapat *firqah* lain dalam bentuk dialog imajiner--menyebutkan bahwa asal usul *firqah* itu ada enam, (1) al-Mu'tazilah, (2) al-Qadariyah, (3) al-Jahmiyah, (4) al-Haruriyah, (5) al-Rafidah, (6), al-Murji`ah. Hanya sayangnya, al-Asy'ari tidak menyebutkan sumber kutipannya.

Berbeda dengan al-Asy'ari di atas, tokoh al-Baghdadi dan al-Syahrastani, sebagai penafsir terkenal teologi Sunni al-Asy'ari, mengaitkan perpecahan umat menjadi 73 golongan tersebut dengan hadis Nabi. Namun keduanya berbeda dalam menentukan jumlah firqah induk. al-Baġdadi dalam bukunya *al-Farq* menyebutkan bahwa asal *firqah* induk itu ada sepuluh, yaitu (1) al-Rawafid (termasuk Zaydiyah) terpecah menjadi 20 *firqah* kecil; (2) al-Khawarij terpecah menjadi 20 firqah kecil; (3) al-Qadariyah terpecah menjadi 20 *firqah* kecil; (4) al-Murji`ah terpecah menjadi 3 (tiga*) firqah* kecil; (5) al-Najjariyah terpecah menjadi 3 (tiga *firqah* kecil; (6) al-Bikriyah tetap sebagai 1 (satu) *firqah* kecil; (7) al-Dhirariyah tetap sebagai 1 (satu) *firqah* kecil; (8) al-Jahmiyah tetap sebagai 1 (satu) *firqah* kecil; (9) al-Karamiyah terpecah menjadi 3 (tiga) *firqah* kecil; (10) *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tetap dianggap sebagai *firqah* besar meskipun terdiri dari berbagai aliran dan paham.

Sedangkan al-Syahrastani, dalam kitabnya, *al-Milal wa al-Nihal*, menyebutkan bahwa *firqah* induk itu hanya empat, yaitu: (1) al-Qadariyah, (2) al-Sifatiyah, (3) al-Khawarij, dan (4) al-Syi'ah. Hanya sayangnya, al-Syahrastani tidak merasionalkan hubungan jumlah antara empat *firqah* induk tersebut dengan 73 *firqah* yang disebutkan dalam hadis Nabi.

Di samping itu, pengikut aliran Maturidiyah tampaknya juga menyebutkan asal mula *firqah* induk dalam Islam. Seperti contoh Makhul al-Nasafi (418-509 H./1024-1115 M.), seorang pengikut al-Maturidiyah. Ia menyebutkan dalam kitabnya *al-Lu`luiyat* yang dikutip oleh al-Bazdawi bahwa asal *firqah* umat Islam yang termasuk *bid'ah* itu ada enam, yakni

(1) al-Qadariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(2) al-Jahmiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(3) al-Rafidiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(4) al-Haruriyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(5) al-Jabariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(6) al-Murji`ah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil (Gibb & Kremers, 1961: 438-439).

Secara keseluruhan, keenam *firqah* induk yang disebut di atas terpecah menjadi 72 *firqah* yang *bid'ah*. Sedangkan satu *firqah* yang selamat—sesuai dengan Hadis Nabi—adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dengan demikian, jumlahnya menjadi 73 *firqah* dalam Islam.

Sama halnya dengan Makhul al-Nasafi, al-Bazdawi juga menegaskan bahwa asal *firqah* umat Islam yang *bid'ah* itu ada enam, yaitu (1) al-Rafi'ah, (2) al-Khawarij, (3) al-Qadariyah, (4) al-Jabariyah, (5) al-Murji`ah, (6) al-Mujassimah.

Hanya sayangnya, al-Bazdawi tidak memberikan informasi tentang rasionalisasi hubungan antara enam golongan induk tersebut dengan 73 golongan yang disebutkan dalam Hadis Nabi. Namun demikian, perlu dan menarik untuk dicatat bahwa meskipun antara Makhul al-Nasafi dan al-Bazdawi sama dalam menentukan enam *firqah* induk, ternyata di antara kedua tokoh Maturidiyah itu terdapat satu perbedaan satu nama firqah induk, yakni nama Jahmiyah menurut versi Makhul al-Nasafi; dan Mujassimah menurut versi al-Bazdawi. Padahal antara Jahmiyah dan Mujassimah terdapat perbedaan paham yang tajam, khususnya yang terkait dengan sifat-sifat Tuhan. Jahmiyah, sebagaimana juga Mu'tazilah, menafikan sifat-sifat Tuhan (*ta'til*). Sedangkan Mujassimah tidak hanya memandang bahwa sifat-sifat Tuhan itu ada, tetapi juga menyerupakan sifat-sifat Tuhan itu dengan sifat-sifat manusia seperti wajah dan tangan (Harahap dan Nasution, 2001: 191).

Terkait dengan pembagian *firqah* induk yang dinilai bid'ah tersebut, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah juga mempunyai kesamaan dengan pembagian al-Bazdawi dan Makhul al-Nasafi di atas. Ia membagi *firqah* Islam yang dinilainya bid'ah itu menjadi enam kelompok, dan menyebutkan nama *firqah* yang sama dengan nama firqah yang disebutkan Makhul al-Nasafi. Namun Ibn al-Qayyim al-Jawziyah menyebutkan nama-nama kelompok tersebut. yakni

(1) al-Haruriyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(2) al-Qadariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(3) al-Jahmiyah terpecah menjadi 12 firqah kecil
(4) al-Murji`ah terpecah menjadi 12 firqah kecil;
(5) al-Rafidah terpecah menjadi 12 firqah kecil;

(6) al-Jabariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil (Ibn Qayyim, t.th: 31-35).

B. Pandangan Al-Banjari terhadap Aliran Kalam (*Firqah*)

Berdasarkan berbagai pendapat ulama Sunni tentang asal mulanya *firqah* dalam Islam dan terpecahnya menjadi 73 golongan sesuai Hadis Nabi di atas, penulis mengkaji posisi Al-Banjari dari berbagai pendapat tersebut. Namun sebelumnya, perlu dicatat bahwa penulis menemukan perbedaan nama *firqah* yang tertulis dalam manuskrip atau cetakan kitab *Tuhfat al-Ragibin* yang penulis kumpulkan. Sementara, penulis yakin bahwa manuskrip dan cetakan tersebut adalah turunan dari manuskrip dan cetakan sebelumnya sehingga penulis kesulitan menentukan yang mana yang benar dari perbedaan nama *firqah* yang tercetak tersebut dan yang mana turunan atau cetakan yang mengikuti aslinya.

Perlu diketahui bahwa penulis mengumpulkan satu naskah dan tiga cetakan kitab *Tuhfat al-Ragibin*, yakni

1. Naskah atau MI. 719 (V.d.W.37), Perpustakaan Nasional Jakarta (selanjutnya disebut MI.719 Jakarta),
2. Cetakan kedua oleh al-Matba'ah al-Mayriyah di Makkah pada tahun 1313 H. (selanjutnya disebut Cet. Mayriyah Makkah) yang dicetak ditepi kitab *Badi al-Zaman* karya Muhammad Azhari al-Falimbani.
3. Cetakan ketiga oleh al-Babi al-Halabi di Mesir tahun 1354 H./ 1935 (selanjutnya disebut Cet. al-Babi Mesir),
4. Cetakan Mahmud Siddiq Martapura tahun 1988 (selanjutnya disebut Cet. Mahmud Martapura).

Dari keempat sumber tersebut, ada tiga sumber (MI.719 Jakarta, Cet. al-Babi Mesir, dan Cet. Mahmud Martapura, selanjutnya disebut sebagai sebagai versi petama) yang menyebutkan bahwa ada enam *firqah* induk yang sesat dalam Islam, termasuk Jahmiyah. Keenam *firqah* induk itu adalah:

(1) Rafidiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(2) Kharijiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(3) Jabariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(4) Qadariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(5) Jahmiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(6) Murji`ah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil.

Masing-masing golongan yang sesat itu, menurut versi pertama ini, terpecah menjadi 12 *firqah*, sehingga jumlah seluruhnya menjadi 72 *firqah* kecil. dan *firqah* yang selamat hanya satu yakni *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.*

Kemudian, ada satu sumber (Cet. Mayriyah Makkah, selanjutnya disebut versi kedua) yang menyebutkan bahwa asal *firqah* induk umat Islam ada enam, dengan perbedaan pada *firqah* Mujassimah. Untuk lebih jelasnya, perlu dikutip keenam *firqah* itu:

(1) Rafidiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(2) Kharijiyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(3) Jabariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(4) Qadariyah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(5) Mujassimah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil;
(6) Murji`ah terpecah menjadi 12 *firqah* kecil.

Kemudian, masing-masing *firqah* induk, menurut –versi kedua ini, terpecah pula menjadi 12 *firqah* kecil sehingga jumlah seluruhnya menjadi 72 *firqah* kecil. Sedangkan *firqah* yang selamat hanya satu yakni *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.*

Dari kedua versi tersebut, versi pertama ternyata sama dengan pendapat Makhul al-Nasafi dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah dengan mencantumkan Jahmiyah sebagai salah satu *firqah* induk yang bid'ah. Sedangkan versi kedua sama dengan pendapat al-Bazdawi dengan mencantumkan Mujassimah sebagai salah satu *firqah* induk. Naskah atau cetakan yang mana yang dinilai benar atau dengan pertanyaan lain, apakah yang dimaksud dalam *Tuhfat al-Ragibin* itu *firqah* Jahmiyah atau Mujassimah? agaknya sulit untuk diketahui dengan pasti karena penulis tidak menemukan naskah aslinya dari tulisan tangan Al-Banjari sendiri. Kedua *firqah* induk itu (Jahmiyah dan Mujassimah) dapat dipecah menjadi 12 *firqah* kecil atau mungkin saja lebih dari itu. Seperti *firqah* induk Jahmiyah sebagaimana dijelaskan di atas, sedangkan Mujassimah menurut al-Bagdadi dapat dipecah menjadi *firqah* kecil, seperti Saba`iyah, al-Bayaniyah, al-Janahiyah, al-Khattabiyah, al-Namiriyah, al-Mugiriyah, al-Mansuriyah, al-Hululiyah al-Hilmaniyah, al-Hallajiyah, al-Muqanna'iyah, al-Hisyamiyah, al-Karramiyah.

Namun, menurut hemat penulis, ditinjau dari penjelasan Al-Banjari sendiri tentang *firqah* ini dalam kitab *Tuhfat al-Ragibin* ternyata penjelasan Al-Banjari tentang keyakinan *firqah* itu agaknya lebih tepat dinisbahkan kepada paham Mujassimah. Karena menurut penjelasan Al-Banjari dalam kitab tersebut bahwa di antara keyakinan *firqah* ini adalah nama dan sifat Allah itu makhluk; dan bahwa hak Allah Ta'ala *mawjud* pada tiap-tiap

tempat dalam bentuk *hulul* dan *ittihad*. Keyakinan seperti *hulul* dan *ittihad* ini jelas terkait dengan paham Mujassimah yang tidak menolak sifat-sifat Tuhan, bahkan menyamakan sifat Tuhan dengan sifat manusia. Sedangkan paham Jahmiyah justru menafikan sifat Tuhan dan karenanya menolak paham *hulul* tersebut.

Dengan demikian, tidak dapat diragukan lagi bahwa nama enam *firqah* induk yang sesat versi Al-Banjari mempunyai kesamaan—kalau tidak dikatakan mengikuti--dengan nama *firqah* induk versi al-Bazdawi (w. 493 H./1100 M.). Dengan kata lain, versi yang benar dari kedua versi di atas adalah versi yang kedua yang dicetak oleh cetakan al-Mayriyah al-Ka`inat, Mesir, tahun 1313 H., yang tertulis dalam kitab itu tulisan *firqah* Mujassimah. Sedangkan dikaji dari cara menghitung perincian enam *firqah* induk tersebut terpecah menjadi 72 golongan sesat seperti Hadis Nabi, tampaknya cara perincian Al-Banjari itu mengikuti pola perincian Makhul al-Nasafi (w. 504 H./1115 M.), yakni masing-masing dari enam *firqah* induk terpecah menjadi 12 *firqah* kecil, tanpa merinci nama-nama *firqah* yang kecil dan sesat tersebut.

Temuan di atas, agaknya dapat dijadikan temuan untuk mengkritik pendapat HM. Zurkani Jahja yang mengatakan bahwa perincian 72 *firqah* sesat menurut Al-Banjari mengikuti pendapat al-Syahrastani (w. 548 H.) dalam kitab *al-Milal wa al-Nihal* (Jumalie, 2005: 157). Pendapat Zurkani Jahja tersebut agaknya tidak sepenuhnya benar. Hal ini didasarkan kepada satu alasan bahwa pola perincian 72 *firqah* kecil dan sesat versi al-Syarhrastani agaknya mengikuti pola al-Asy'ari dan al-Bagdadi yang merinci nama-nama *firqah* kecil itu secara rasional dan proporsional. Sedangkan Al-Banjari merinci masing-masing enam *firqah* induk

terpecah menjadi 12 *firqah* kecil sehingga seluruhnya menjadi 72 *firqah* kecil. Selain itu, Al-Banjari tidak merinci nama-nama *firqah* kecil tersebut, tapi ia hanya merinci ajaran-ajaran atau keyakinan enam *firqah* induk yang dikatakannya bid'ah dan juga sesat.

Kembali membahas hadis Nabi tentang perpecahan umat Islam menjadi 73 golongan; 72 golongan *ahl al-bid'ah* yang celaka dan 1 golongan yang selamat yakni golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Kalau dikritisi, tampaknya hadis tersebut tidak realistis, tidak kontekstual dan tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat Islam sekarang ini meskipun hadis tersebut dinilai s*ahih* oleh sebagian ulama Sunni. Ketidakrealistisan itu disebabkan oleh sulitnya menentukan siapa kelompok yang selamat dan siapa pula yang termasuk kelompok *bid'ah* dan sesat. Semua kelompok memang mengklaim sebagai kelompok yang selamat termasuk Syi'ah. Kelompok yang terakhir ini juga mengklaim sebagai kelompok yang selamat dan berpegang kepada sunnah Nabi meskipun kitab hadis yang digunakan oleh kelompok Syi'ah berbeda dengan kitab hadis yang digunakan oleh kelompoh Sunni (Shihab, 1999: 237). Hemat penulis, sepanjang mereka bertuhankan Allah, bernabikan Nabi Muhammad, dan percaya kepada Hari Kiamat, maka mereka termasuk kelompok yang selamat. Oleh karena itu, tampaknya menarik pendapat yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab dan M. Tholhah Hasan (2005: 7). Kedua ulama NU ini mengutip riwayat hadis yang berbeda dengan teks hadis sebelumnya. Hadis tersebut berbunyi:

تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى الجنة الا الزنادقة

"Umatku akan berpecah belah menjadi tujuh puluh sekian kelompok, semuanya di surga kecuali al-zanadiqah (menyimpang)"

Riwayat hadis tersebut menurut M. Quraish Shihab adalah s*ahih* berdasarkan penilaian al-Hakim (Shihab, 1999: 46). Selain itu, Nurcholish Madjid juga mengutip hadis tersebut di dalam kitab *al-Faysal al-Tafriqah* karya al-Ġazali, meskipun ternyata hadis tersebut dinilai *mawdu'* oleh al-Albani (Madjid, 1994: 198). Meskipun demikian, hemat penulis, hadis ini sangat relevan dengan konteks realitas masyarakat untuk menyatukan umat dalam *ummatan wahidah*, khususnya antara kelompok Sunni dan kelompok Syi'ah. Kedua kelompok ini agaknya perlu dicarikan titik-titik persamaannya. Di antara persamaan yang prinsip dalam bidang akidah adalah kesamaan dalam hal bertuhankan Allah swt., bernabikan Nabi Muhammad, dan percaya kepada Hari Kiamat.

Selain itu, kedua kelompok ini perlu juga bersikap toleransi terhadap perbedaan dalam konsep *imamah* yang diyakini oleh Syi'ah sebagai sebuah prinsip ajarannya. Oleh karena itu, gagasan persatuan umat dan lebih khusus lagi gagasan untuk hidup berdampingan antara Sunni dan Syiah yang diisukan selama ini agaknya harus tetap dilanjutkan dan diusahakan supaya terwujud dalam kenyataan. Al-Banjari juga mengkritisi terkait firqah-firqah yang berkembang dikalangan umat Islam, diataranya adalah:

1. Rafidiyah

Penilaian pertama ditujukan kepada *firqah* Rafi'iyah yang—menurut Al-Banjari--terpecah menjadi 12 *firqah* kecil. Al-Banjari dalam *Tuhfat al-Ragibin* menilai beberapa ajaran atau keyakinan yang dianut oleh Rafi'iyah. Di antara yang dinilainya adalah (1) keyakinan kaum ini bahwa ʻAli ibn Abi °alib adalah Nabi Allah, dan malaikat Jibril keliru membawa wahyu kepada Nabi Muhammad saw. Kemudian Al-Banjari menyatakan bahwa keyakinan seperti itu dapat membawa kepada kekufuran karena bertentangan dengan ayat Al-Qur'an, surat Ali Imran [3]:144, "Muhammad itu tidak lain hanyalah Rasul Allah"; (2) keyakinan kaum ini bahwa ʻAli ibn Abi Talib adalah Tuhan; (3) keyakinan kaum ini bahwa khalifah yang benar sesudah Nabi Muhammad adalah ʻAli ibn Abi Talib; (4) keyakinan kaum ini terhadap paham *hulul* dan *tanasukh* (reinkarnasi); dan (5) keyakinan kaum ini bahwa Tuhan berjisim seperti jasad para nabi dan imam mereka (Al-Banjari, MI.776: 247).

Tampaknya ajaran-ajaran Rafi'iyah seperti ini kebanyakan diajarkan oleh kelompok Syiʻah *Gulat* (Ekstrem) yang ditentang oleh Syiʻah I£na ʻAsyar, Syiʻah Ismaʻiliyah, dan Syiʻah Zaidiyah. Hal ini berarti bahwa kelompok Syiʻah sendiri tidak mengakui ajaran mereka, apalagi kelompok Sunni. Oleh karena itu, penilaian Al-Banjari itu tidak jauh berbeda dengan pengkufuran yang dilakukan oleh ulama Sunni lainnya seperti al-Asyʻari dalam kitabnya *Maqalat al-Islamiyin*, al-Bagdadi dalam kitabnya *al-Farq bayn al-Firaq*, al-Bazdawi dalam kitabnya *Usul al-Din*, dan al-Syahrastani dalam karya *al-Milal wa al-Nihal*, dan al-Razi dalam karyanya *I'tiqadat* terhadap paham dan keyakinan kaum Rafidiyah

tersebut. Dalam konteks ini, Al-Banjari hanya sekedar memberikan informasi dan wacana kepada masyarakat Banjar akan bahaya ajaran Rafi'iyah.

Lebih dari itu, Al-Banjari memberikan penilaian terhadap kaum Rafidiyah sebagai sejahat-jahat ahli bid'ah, bahkan diperbolehkan untuk membunuhnya. Hal ini, kata Al-Banjari, sejalan dengan Hadis Nabi yang berbunyi:

يكون فى آخر الزمان قوم يسمون الرافضية يرفضون الإسلام فاقتلوهم فإنهم مشركون

> *"Lagi akan terjadi pada akhir zaman suatu kaum yang dinamai akan mereka itu akan dengan Rafi'iyah yang meninggalkan [oleh mereka itu akan] agama Islam, maka hendaklah kamu bunuh [akan] mereka itu [dari] karena bahwasanya mereka itu kaum [kafir] musyrik juga.*

Tampaknya cukup keras pandangan Al-Banjari terhadap kaum Rafidiyah. Hal ini agaknya harus dipahami sebagai upaya Al-Banjari untuk membentengi atau menjaga masyarakat Banjar sebagai objek dakwahnya agar mereka tidak terpengaruh dengan paham Rafi'iyah tersebut. Karena menurut Al-Banjari, keyakinan Rafidiyah tersebut jelas dapat merusak paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Hemat penulis, ajaran Syi'ah Rafi'iyah yang ekstrem seperti ini tampaknya tidak terjadi pada saat al-Banjari masih hidup. Ajaran Syi'ah seperti ini kelihatannya sudah tidak ada lagi penganutnya di dunia Islam sekarang ini (Al-Banjari, MI.776: 19).

2. Kharijiyah

Penilaian yang kedua ditujukan Al-Banjari terhadap *firqah* Kharijiyah atau Khawarij yang kemudian terpecah menjadi 12 *firqah* kecil. Ada beberapa ajaran atau keyakinan Kharijiyah yang dinilai Al-Banjari dalam kitab *Tuhfat al-Rgibin*. Di antaranya adalah keyakinan kaum Kharijiyah yang "mudah" mengkafirkan umat Islam yang mengerjakan dosa besar (Al-Banjari, MI.776: 19). Yang dimaksud orang yang berdosa besar itu tidak hanya orang yang meninggalkan kewajiban salat dan zakat, tetapi juga yang terlibat dalam *tahkim* (arbitrase) pada tahun 37 H. (setelah Perang *Siffin* antara pasukan ʻAli dan pasukan Muʻawiyah) sehingga ʻAli dan utusannya Abu Mus al-Asyʻari di satu sisi; dan Muʻawiyah dan wakilnya ʻAmr ibn al-ʻAs di sisi yang lain termasuk orang yang dikafirkan oleh kaum Khawarij. Keyakinan seperti itu jelas bertentangan dengan paham Al-Qur'an dan Hadis seperti yang dipahami Al-Banjari. Untuk memperkuat komentarnya terhadap kaum Khawarij, Al-Banjari mengutip perkataan Ali ibn Abi Talib:

هلك بى إثنان محب مفرط ومبغض مفرط

> *Binasalah [daripada] dengan sebabku dua kaum; pertama yang mengasihi aku berlebih-lebihan; kedua kaum yang benci kepadaku berlebih-lebihan (Al-Banjari, MI.776: 21).*

Menurut penulis, jika riwayat itu benar, maka perkataan ʻAli di atas, sebenarnya tidak hanya ditujukan kepada kaum Khawarij yang berlebihan membenci ʻAli, tetapi juga dialamatkan kepada kaum Syiʻah Rafidiyah yang berlebihan mencintai dan memuji ʻAli.

3. Jabariyah

Penilaian yang ketiga diarahkan kepada *firqah* Jabariyah yang terpecah menjadi 12 *firqah* kecil. Dalam kitab *Tuhfat al-Ragibin*, ada beberapa penilaian Al-Banjari terhadap ajaran *firqah* Jabariyah. Di antara yang perlu diungkap di sini adalah (1) keyakinan Jabariyah bahwa segala perbuatan manusia dan segala amal kebajikan seperti iman dan taat; dan amal kejahatan seperti *kufr* dan *ma'siat*, semata-mata dari Allah; (2) keyakinan Jabariyah yang mengatakan bahwa manusia tidak mempunyai daya dan usaha dalam segala perbuatan. Sebab manusia bagaikan benang yang tergantung, lalu ditiup angin ke kanan dan ke kiri. Keyakinan Jabariyah seperti itu, menurut Al-Banjari bertentangan dengan Al-Qur'an dan *ijma' 'ulama`* (Al-Banjari, MI.776: 22).

Jelas di sini bahwa Al-Banjari, tidak sependapat dengan paham Jabariyah yang memandang bahwa semua perbuatan itu diciptakan dan dilakukan atas *iradah* dan *qudrah* Allah, sedangkan manusia tidak berdaya. Keyakinan seperti ini dipandang oleh Al-Banjari dapat membawa kepada kekufuran, karena keyakinan seperti ini mengakibatkan perbuatan jahat seperti berzina dan mencuri dilakukan atas *iradah* dan *qudrah* Allah swt. Dengan kata lain, semua kejahatan, menurut paham Jabariyah, juga berasal dari Allah. Namun demikian, Al-Banjari tidak menjelaskan konsep perbuatan menurutnya, apakah sama dengan konsep "al-kasb" versi al-Asy'ari, atau versi al-Bazdawi, ataukah yang lebih maju seperti versi al-Maturidi. Ketiga ulama itu termasuk dalam lingkungan ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Nasution, 1986: 110-115).

4. Qadariyah

Penilaian keempat ditujukan kepada *firqah* Qadariyah. Di dalam kitab *Tuhfat al-Ragibin*, Al-Banjari memberikan penilaian terhadap kaum Qadariyah. Di antaranya adalah keyakinan kaum Qadariyah bahwa perbuatan manusia itu baharu dan memberi bekas oleh usaha atau ikhtiar manusia sendiri yang dayanya sudah diciptakan oleh Allah sebelumnya (Al-Banjari, MI.776: 24). Menurut Al-Banjari, keyakinan seperti itu dapat membawa kepada kekufuran, baik menurut versi ulama Maturidiyah atau *'ulama` m wara`a al-nahr* (ulama yang tinggal di Samarkand dan Bukhara yang sekarang masuk wilayah Negara Uzbekistan), maupun menurut versi Jumhur Ulama Sunni (Al-Banjari, MI.776: 25). Sebab, kata al-Banjari, keyakinan kaum Qadariyah bahwa Allah itu lemah dalam menjadikan segala perbuatan dinilai bertentangan dengan *qudrah* dan *iradah* Allah swt. Kendati demikian, menarik kalau benar bahwa Al-Banjari mengambil posisi seperti posisi al-Maturidi, yang pahamnya dalam hal perbuatan manusia mempunyai kecenderungan kepada Qadariyah atau Mu'tazilah. Namun, yang pasti dan tidak dapat diragukan lagi bahwa konsep perbuatan manusia menurut Al-Banjari adalah moderat antara Jabariyah dan Qadariyah, karena kedua *firqah* itu dikritik dan ditolaknya. Untuk memperkuat kritiknya terhadap aliran Qadariyah, Al-Banjari mengemukakan dua buah hadis. Hadis yang pertama tertulis sebagai berikut:

إذا رأيتم القدرية فاقتلوهم فإنهم مجوسي هذه الأمة

Apabila kamu lihat [akan] kaum Qadariyah, maka bunuh [akan akan kamu oleh] mereka [itu]. Maka bahwasanya mereka itu

Majusi umatku ini (Al-Banjari, MI.776: 25).

Sedangkan hadis kedua yang dikutip dan diterjemahkan oleh Al-Banjari adalah:

القدرية مجوسي هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم .

Kaum Qadariyah itu Majusi umatku. Jika <mereka> sakit [mereka itu], <maka> jangan kamu kunjungi [akan mereka itu], dan jika <mereka> mati [mereka itu], <maka> jangan kamu hadir menyembahyangkan [mereka itu] (Al-Banjari, MI.776: 25).

Kedua hadis itu jelas dijadikan argumentasi oleh Al-Banjari untuk mengkritik paham Qadariyah. Kritikan Al-Banjari dengan menggunakan Hadis tersebut, tampaknya juga digunakan oleh al-Maturidi dalam *Kitab al-Tawhid*. Menurut penulis, penilaian Al-Banjari itu agaknya terasa keras jika dilihat dari konteks sekarang ini. Namun, jika dilihat dari konteks masa lalu, maka kritik Al-Banjari tersebut tampaknya hal yang biasa karena Al-Banjari memberikan "peringatan" dan "ancaman" kepada umatnya untuk tidak mengikuti paham Qadariyah. Lebih dari itu, Al-Banjari kelihatannya berusaha "melestarikan" doktrin Sunni di tengah masyarakat. Sedangkan kelompok Qadariyah yang dikritiknya tersebut tidak terdapat di tengah masyarakat Banjar saat al-Banjari masih hidup.

5. Mujassimah

Penilaian kelima diarahkan kepada kaum Mujassimah. Menurut Al-Banjari, ada beberapa keyakinan Mujassimah yang

dianggapnya bertentangan dengan nas Al-Qur'an, hadis dan *ijma'* meskipun Al-Banjari tidak mengelaborasi alasannya tersebut. Di antara paham Mujassimah yang dinilai Al-Banjari bid'ah dan dapat membawa kepada kekufuran adalah (1) keyakinan mereka bahwa nama dan sifat Allah itu makhluk; (2) keyakinan mereka bahwa Allah itu berhak *mawjud* dalam bentuk *hulul* dan *ittihad*; (3) keyakinan mereka bahwa orang *mu`min* yang berbuat *ma'siat* akan kekal di dalam neraka; dan (4) keyakinan mereka bahwa orang yang masuk neraka kalau sudah terbakar menjadi abu tidak akan hidup Kembali (Al-Banjari, MI.776: 26). Keyakinan-keyakinan seperti itu memang bertentangan dengan paham Al-Banjari. Oleh karena itu, sebagaimana ulama Sunni lainnya, Al-Banjari menilai paham-paham tersebut sebagai paham bid'ah dan dapat membawa kepada kekufuran. Menurut Al-Banjari, Tuhan itu mempunyai sifat, tapi sifat-Nya tidak sama dengan sifat manusia. Al-Banjari dan Ulama Sunni pada umumnya menolak paham *hulul, ittihad*, dan *tanasukh* yang dibawa oleh *firqah* Mujassimah. Namun, harus dipahami, penilaian yang keras itu tidak dapat dilepaskan dari konteks pemurnian akidah masyarakat Banjar di daerah Kalimantan Selatan saat itu.

6. Murji'ah

Penilaian yang keenam ditujukan kepada kaum *Murji`ah Mal'unah* (terlaknat). Namun sebelumnya perlu diketahui bahwa menurut Al-Banjari, *firqah* Murji`ah terbagi kepada dua golongan, yakni *Murji`ah Marhumah* (terhormat) dan *Murji`ah Mal'unah* (terkutuk). Pembagian Al-Banjari seperti ini tidak hanya sama dengan pembagian yang dilakukan al-Raniri dalam *Hujjat al-*

Siddiq li Daf'i al-Zindiq, tetapi juga sama dengan pembagian yang dilakukan oleh sebagian ahli Kalam terhadap kaum Murji`ah. Dalam hal yang terakhir ini, sebagian ahli Kalam membaginya kepada dua golongan, yakni Murji`ah Moderat (Sunni) yang dibawa oleh Abu Hanifah dan Murji`ah Ektrem yang dibawa oleh Muqatil ibn Sulaiman dan Jahm ibn Safwan (Dahlan, 2002: 67-70).

Dari kedua golongan Murji`ah yang dijelaskan di atas, Al-Banjari kelihatannya hanya mengkritik *Murji`ah Mal'unah.* Menurutnya, *a*da beberapa keyakinan *Murji`ah Mal'unah* yang dinilainya bid'ah, bahkan dapat membawa kepada kekufuran. Di antaranya adalah (1) keyakinan mereka kalau seseorang sudah mengucapkan kalimat tauhid "La Ilaha Illa Allah", maka ia menjadi tetap mukmin sekalipun ia berbuat taat atau ma`siat; dan (2) keyakinan mereka kalau seseorang percaya dengan keesaan Allah, maka sekali-kali tidak tersurat atasnya dosa besar (Al-Banjari, MI.776: 28). Penilaian tersebut agaknya tidak dapat dilepaskan dengan paham Sunni yang dianutnya. Penting untuk dicatat di sini bahwa penilaian kufur Al-Banjari terhadap *Murji`ah Mal'unah* tersebut, kelihatannya diperkuat dengan Hadis Nabi yang menyatakan bahwa kaum *Murji'ah Mal'unah* itu dikutuk oleh 70 orang nabi. Bunyi teks hadis itu adalah: لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا ("Telah dikutuk[i] <oleh> tujuh puluh nabi [akan] kaum Murji`ah <Mal'unah> itu"). Menurut al-Albani sanad hadis ini lemah. Sementara itu, lanjutnya, ia tidak mengenal Yazid bin Husein dalam rangkaian sanad hadis itu. Sedangkan Baqiyah bin Walid seorang perawi yang *mudallas* dan *mu'an'an* (Al-Albani, 2000: 232).

Tampaknya, cukup banyak ajaran atau keyakinan yang dinilai bid'ah, bahkan dapat membawa kepada kekufuran. Penilaian seperti ini jelas mengikuti atau "mentradisikan" pola dan doktrin penilaian ulama Sunni terdahulu seperti al-Bagdadi, al-Bazdawi, dan al-Gazali. Para ulama Sunni pada umumnya cenderung memakai sumber Al-Qur'an, hadis, dan *ijma'* menurut versi kitab-kitab ulama Sunni sehingga orang atau kelompok yang berbeda dan bertentangan dengan versi pemahaman ulama Sunni tersebut dinilai sesat dan kufur. Namun, pemaknaan kufur menurut Al-Banjari tersebut agaknya tidak sampai menghilangkan totalitas iman seseorang. Kufur menurut al-Banjari tersebut tampaknya tidak mengarah kepada *kufr millah*. Memang kalau ada paham yang memang jelas menyimpang, maka ia harus ditolak dan dibuktikan kesalahannya agar yang mengemukakannya menyadari kesalahannya dan yang terpengaruh dapat kembali kepada kebenaran. Terlepas dari itu, apapun penilaian Al-Banjari yang terkesan "keras" tersebut tampaknya harus dipahami sebagai upaya dakwah Al-Banjari dalam menjaga umatnya, khususnya umat Islam Banjar, dari paham atau keyakinan yang dinilainya bid'ah, sesat, dan dapat membawa kepada kekufuran. Selain itu, sebagai seorang ulama Sunni, Al-Banjari sesungguhnya ingin berpartisipasi dalam menyebarkan, mengembangkan, dan "melestarikan" paham atau aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* di tengah masyarakat Banjar sebagai aliran yang dinilainya selamat.

C. Pandangan Al-Banjari terhadap Ajaran *Firqah* Akidah dan Aliran Tasawuf

Dalam konteks ingin menyelamatkan umat Islam dari berbagai *firqah* yang sesat, Al-Banjari menilai beberapa ajaran firqah Aqidah Islam yang disebutkan di atas, kemudian Al-Banjari juga memberikan penilaian terhadap aliran Tasawuf yang yang berkembang di masyarakat.

Selain penilaian terhadap ajaran akidah, Al-Banjari juga memberikan penilaian terhadap berbagai aliran tasawuf yang disebutnya dengan istilah "kaum *mulhid* yang bersufi-sufi diri (psedosufisme)". Penilaian Al-Banjari seperti itu tampaknya memang terkesan keras. Namun penilaian itu agaknya merujuk kepada pendapat ulama Sunni yang terpandang dan terpercaya seperti (1) Imam al-Gazali (450-505 H./1058-1111 M.), pengarang kitab *Minhaj al-'Abidin*, (2) Syekh Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563 H./1168 M.), pengarang kitab *Adab al-Muridin* (dan *'Awarif al-Ma'arif*?), (3) Imam Najm al-Din 'Umar al-Nasafi (461-537 H./1069-1142), pengarang kitab *al-'Aqa`id*, (4) Fakhr al-Din al-Razi (543-606 H./1149-1210 M.), pengarang kitab *I'tiqadat firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin*, dan (5) Abd al-Wahhab al-Sya'rani (w. 973 H./1565 H.), pengarang kitab *Jawhar al-Nafis,* al-*Yawaqit wa al-Jawahir*, dan *Syu'bah,* dan (6) al-Qurtubi (w. 671 H./ 1273 M.), pengarang kitab *Tazkirah* (Kahhalah, V: 310; Bruinessen, 1993: 68).

Tampaknya, dari karya ulama tersebut, Al-Banjari memberikan berbagai penilaian terhadap aliran atau orang-orang yang disebutnya dengan bersufi-sufi diri. Jumlah aliran tasawuf yang dinilai dan dikritik Al-Banjari sebanyak 13 aliran dan semuanya dimasukkan Al-Banjari ke dalam 72 aliran yang bid'ah

sebagaimana Hadis Nabi di atas. Nama-nama aliran tasawuf yang dinilai bid'ah oleh Al-Banjari itu adalah:

1. Murjiyah Hubbiyah

Nama aliran tasawuf ini tertulis *Murjiyah* pada cet. al-Babi Mesir; al-Mayriyah Makkah; dan Mahmud Siddiq Martapura, kitab *Tuhfat al-Ragibin*, sedangkan pada naskah MI. 719, *Tuhfat al-Ragibin* tertulis *Jiyah* (yang mungkin tertingggal tulisan *"Mur"*). Menurut penulis, nama yang benar adalah *Hubbiyah* yang berasal dari kata *habba, yahibbu, hubban*, yang berarti mencintai atau mengasihi (Al-Banjari, MS. Jakarta, MI. 719: 19). Disebut *Hubbiyah* karena ajarannya membahas masalah cinta kepada Allah yang dengan cinta itu, katanya, dapat menggugurkan berbagai kewajiban seperti salat dan puasa. Selain itu, nama *Hubbiyah* itu juga disinggung oleh al-Bazdawi, seorang teolog Maturidi, dalam kitabnya *Usul al-Din* sebagai firqah tasawuf yang sesat. Lebih dari itu, Abd al-Mun'im al-Hafni, seorang ensiklopedis, dalam karyanya *Mawsu'ah al-Harakah wa al-Mażahib al-Islamiyah fi al-'Alam,* tampaknya juga membahas tasawuf *Hubbiyah* sebagai aliran yang sesat (Al-Hafni, 2006: 387). Adapun penilaian Al-Banjari terhadap paham ini adalah bid'ah dan cenderung membawa kepada kekufuran. Penilaian Al-Banjari ini disebabkan oleh paham mereka yang menyatakan bahwa apabila seorang hamba sudah sampai ke martabat kasih akan Allah swt., maka gugurlah semua ibadat yang §ahir seperti salat dan puasa, lalu ibadatnya cukup dengan ber-*tafakkur* saja. Selain itu, kata Al-Banjari, mereka juga berpendapat bahwa seorang hamba yang seperti itu juga dihalalkan "berhubungan" dengan perempuan yang lain sesuka hatinya karena semua makhluk yang ada di dunia ini hanya milik Allah

(AlBanjari, MI.776: 23; Al-Hafni, 2006: 387). Sementara itu, al-Bazdawi juga menilai aliran tasawuf ini sebagai aliran bid'ah, tapi ia tidak mengkufurkannya. al-Bazdawi mengutip apa yang mereka katakan:

ومنهم "الحبية" يقولون: إن الله تعالى إذا أحب عبدا رفع عنه الخطاب فيحل له كل النعم ويسقط عنه العبادات ولا يبقى فى حقه حظر فلا يصلون ولا يصومون ولا يسترون العورة ولا يمتنعون عن الزنا وشرب الخمر، ولا عن اللواطة ولا عن محظور ما.

> *(Di antara aliran tasawuf sesat adalah al-Hubbiyah yang mengatakan: "Sesungguhnya apabila seorang hamba dicintai oleh Allah, maka terlepaslah ia dari kewajiban sehingga semua nikmat dihalalkan, semua ibadah dihilangkan, dan tidak ada larangan untuknya. Oleh karena itu, mereka tidak salat, tidak puasa, dan tidak menutup aurat. Selain itu, mereka sulit menghidar dari perbuatan zina dan minuman arak, serta homoseks dan apa pun larangan yang ada")*

Memang dalam menilai paham tersebut, Al-Banjari tidak memberikan alasan kualitas pengkufurannya. Namun, kalau memakai tingkat pengkufuran al-Gazali, agaknya tingkt pengkufuran seperti ini berada pada tingkatan orang yang menentang terhadap hukum Tuhan. Oleh karena itu, orang yang berpaham Hubbiyah tidaklah kafir millah, tapi ia mengingkari adanya kewajiban hukum Tuhan tertentangan dengan ajaran yang *qat'i* (pasti) dari Al-Qur'an tentang syari'at salat dan puasa.

Tambahan lagi, paham itu juga bertentangan dengan kesepakatan para ulama Islam tentang kewajiban melaksanakan salat dan puasa.

2. *Awliya`iyah.*

Kata *Awliya`iyah* berasal dari kata *wali*, jamaknya *awliya`*, yang berarti dekat, yang mencintai, teman, sahabat, atau orang yang mengurus perkara seseorang. Dikatakan *Awliya`iyah* karena aliran ini percaya bahwa seorang wali itu *ma'sum* (terhindar dari dosa), bahkan ia lebih mulia dibandingkan seorang nabi. Nama aliran tasawuf seperti ini agaknya masih jarang terdengar di kalangan ulama sufi, tapi nama itu tertulis dengan jelas pada ketiga varian cetakan dan satu naskah (MI. 719) *Tuhfat al-Ragibin*. Selain itu, nama aliran ini rupanya juga pernah dibahas oleh al-Bazdawi dan al-Hafni (2006: 202). Sedangkan penilaian pejoratif Al-Banjari terhadap kaum *Awliya`iyah* disebabkan oleh paham mereka yang menyimpang. Kata Al-Banjari, mereka menyatakan bahwa apabila seorang hamba sudah sampai ke derajat wali, maka terangkatlah/terlepaslah bagi wali itu *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar*. Selain itu, mereka tidak mau mengingkarinya meskipun wali itu telah melakukan kemungkaran ataupun perbuatan paling keji. Lebih dari itu, mereka mengimani seorang wali lebih *afdal* (utama) daripada nabi, baik ketika ia masih hidup, maupun ketika ia sudah meninggal dunia. Karena seorang nabi menerima wahyu dari Allah swt. selalui perantara, yaitu Malaikat Jibril, sedangkan seorang wali menerimanya langsung dari Allah swt. tanpa melalui perantara MS. Jakarta, MI. 719: 21). Pemahaman seperti itu agaknya wajar dinilai bid'ah dan membawa kepada kekufuran oleh Al-Banjari karena paham tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an, Hadis, dan Ijma Ulama Sunni.

3. *Syakhrakhiyah* <*Syamrakhiyah*>

Nama aliran tasawuf seperti ini tertulis dengan istilah *Syakhrakhiyah* pada semua varian cetakan *Tuhfat al-Ragibin* kecuali pada manuskrip Jakarta, MI. 719: 21). Dalam manuskrip ini tertulis Samrakhiyah (dengan huruf S). Nama yang benar adalah Syamrakhiyah (dengan huruf Sy). Karena, nama aliran tasawuf ini dinisbahkan kepada pembawanya yang bernama Abdullah ibn Syamrakh, salah seorang tokoh Khawarij. Lebih dari itu, nama aliran ini juga dibahas oleh al-Hafni (2006: 565). Al-Hafni menyatakan bahwa mereka adalah sekelompok kaum Khawarij pengikut Abdullah ibn Syamrah. Kelompok ini mengaku sebagai murid-murid kesayangannya. Kelompok ini juga menamakan dirinya dengan kelompok *Hubbiyah*. Bagi mereka, nikah *mut'ah* adalah dibolehkan. Sebab perempuan yang tidak menikah adalah seperti bunga yang tidak ada pemiliknya, padahal memetik ataupun mencium bunga yang tidak ada pemiliknya adalah dibolehkan. Demikian pula dengan janda-janda yang suaminya meninggal dunia atau diceraikan oleh suaminya, mereka boleh dinikahi atau dipandang saja (Al-Hafni, 2006: 565).

Al-Banjari mengtakan bahwa kalau kelompok ini sudah sampai pada tingkat mengasihi Tuhan, maka terangkatlah *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar*. Lebih dari itu, mereka suka merbuat zina. Penulis belum menemukan konteks sosial yang mengitari penilaian pejoratif Al-Banjari terhadap paham di atas. Namun, diduga kuat bahwa Al-Banjari ingin menjaga masyarakat Banjar dari paham tersebut. Dengan kata lain, Al-Banjari sejatinya memberikan dakwah preventif agar umat Islam jangan mengikuti paham tersebut sebab paham seperti itu jelas bertentangan dengan paham tasawuf Sunni pada umumnya.

4. *Ibahiyah (Ibahatiyah).*

Nama aliran ini berasal dari kata *abaha yubihu ibahatan*, yang berarti, bebas dan boleh. *Ibahiyah* artinya aliran yang bebas dan boleh berbuat sekehendaknya. Nama aliran tasawuf ini masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam, tapi nama aliran ini rupanya tertulis pada semua varian cetakan, naskah MS Jakarta, MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin* karya Al-Banjari dan *al-Mawsu'ah* karya al-Hafni (MS. Jakarta, MI. 719: 21). Meskipun demikian al-Bazdawi menyebut aliran ini dengan istilah *Ibahatiyah.* Al-Banjari mendeskripsikan paham ini sebagai paham yang juga suka meninggalkan *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar* dan mereka membolehkan melakukan perbuatan zina (MI.776: 30). Itulah sebabnya Al-Banjari menolak paham ini.

Sedangkan menurut al-Hafni (2006: 70), di antara pengikut kelompok *Ibahiyah*, ada sekelompok orang yang menganggap dirinya telah mencapai puncak kesufian sehingga, menurut mereka, tidak perlu lagi memperhatikan hukum-hukum Islam. Mereka beranggapan bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mengatur orang-orang awam yang belum sampai pada puncak kesufian seperti mereka. Dari sini, mereka juga meyakini, tidak ada satu kewajiban pun yang harus mereka lakukan. Di samping itu, mereka menghalalkan berhubungan badan dengan siapa saja dengan alasan bahwa dalam diri setiap orang dari mereka terdapat *nur Ilahi* (cahaya ketuhanan) sehingga dengan berhubungan badan, maka cahaya dari masing-masing orang akan bertemu dan bersatu. Lebih dari itu, Ibn al-Jawzi dan Ibn Jarir menjelaskan bahwa kelompok *Ibahiyah* selalu menghalalkan hal-hal yang diharamkan, bahkan di antara mereka ada yang meyakini bahwa semua laki-laki adalah saudara bagi semua perempuan.

Sementara itu, menurut al-Bazdawi, kaum *Ibahiyah* mengatakan bahwa semua harta benda dan perempuan adalah boleh dimiliki oleh siapa saja yang berusaha untuk memilikinya. Paham kaum *Ibahiyah* dinilai oleh Al-Banjari sebagai paham bid'ah dan sesat dan dapat membawa kepada kekufuran (MS. Jakarta, MI. 719: 22). Namun, kufur mereka tidak sampai kepada *kufr millah* (agama), tapi dapat dikatakan *kufr ni'mah* dan *kufr* terhadap syari'at Allah, seperti melakukan zina dan meninggalkan kewajiban terhadap Tuhan. Penulis belum menemukan konteks sosial kultural mengapa Al-Banjari menilai pejoratif terhadap paham ini. Namun, agaknya dapat dikatakan bahwa Al-Banjari sangat menentang paham yang meremehkan *amar ma'ruf nahyi munkar* dan menentang orang-orang yang suka berzina. Menurut fakta sejarah, Al-Banjari adalah seorang ulama yang aktif berdakwah, baik *bi al-lisan*, *bi al-kitabah*, maupun *bi al-hal.* Al-Banjari menentang orang yang suka berzina karena mungkin masyarakat saat itu belum tahu hukum Islam atau meremehkan hukum Islam. Boleh jadi, Al-Banjari yang mempunyai isteri lebih dari satu saat itu adalah sebagai contoh kepada masyarakat untuk menghindari perbuatan zina.

5. *Haliyah.*

Nama ini berasal dari kata *hal,* jamaknya *ahwal,* yang berarti keadaan. Dikatakan *Haliyah* karena aliran ini mencari keadaan senang dan lapang. Nama aliran tasawuf ini agaknya masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam. Nama aliran ini ternyata tertulis dalam semua varian cetakan dan naskah *Tuhfat al-Ragibin*. Selain itu, nama aliran ini dibahas pula dalam kitab

Mawsu'ah karya al-Hafni (2006: 378). Menurut Al-Banjari, keyakinan mereka bertentangan dengan ajaran Rasulullah, karenanya mereka dinilai bid'ah. Mereka, kata Al-Banjari, mengharuskan bernyanyi sambil bertepuk tangan dan menari sampai mereka pingsan, kemudian salah seorang muridnya memberikan komentar, "Syekh kami di dalam keadaan senang sampai ia pingsan" (MS. Jakarta, MI. 719: 22). Sementara itu, menurut al-Hafni, aliran ini termasuk kelompok tasawuf sesat, karena mereka manganut paham "serba boleh" untuk melakukan zina dan mesum. Mereka berpandangan bahwa setiap orang boleh memburu kenikmatan dengan menghalalkan segala cara. Karena itu, pengikut aliran ini menggugurkn *taklif* (beban kewajiban) dan menghapus syari'at Islam (Al-Hafni, 2006: 378).

6. *Huriyah*

Nama aliran ini berasal dari kata *al-Hur* (*al-ayn*) yang berarti bidadari. Dikatakan *Huriyah* karena aliran ini mengajarkan paham "berhubungan" dengan bidadari). Nama aliran tasawuf seperti ini pun masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam. Namun, Al-Banjari membahas aliran *Huriyah* ini dalam kitab *Tuhfat al-Ragibin.* Hal ini dapat dibuktikan pada semua varian cetakan, naskah *Tuhfat al-Ragibin* yang ada di tangan penulis. Lebih dari itu, nama aliran ini terdapat juga dalam kitab *Usul al-Din*, karya al-Bazdawi. Menurut Al-Banjari, mereka dinilai *bid'ah dalalah* karena mereka mengatakan: "Tatkala kami pingsan, datang kepada kami para bidadari, kemudian kami "berhubungan" dengan mereka dan apabila sadar dari pingsan, maka kami mandi jenabat (mandi wajib)" (cet. Martapura, 30). Sementara itu, al-

Bazdawi juga menilai aliran ini sebagai aliran *bid'ah* dan sesat karena pemahaman mereka seperti yang diungkap Al-Banjari di atas. al-Bazdawi mengutip pernyataan aliran ini:

ومنهم "الحورية" يقولون باستباحة الرقص والغناء والمبالغة فى الرقص حتى يسقطون على الأرض من كثرة الأتعاب فى الرقص، ثم يقومون ويغتسلون ويقولون إن الحور العين يحضرن ونجامعهن...

(Setengah dari aliran tasawuf yang sesat adalah aliran Huriyah. Mereka membolehkan menari sambil bernyanyi, dan karena terlalu lelah menari sehingga mereka pingsan, kemudian mereka sadar, mandi (wajib), dan lalu berkata: "Sungguh bidadari sedang hadir bersama kami kemudian kami bersetubuh dengan mereka…").

7. *al-Waqi'iyah <al-Waqifiyah>*

Nama aliran tasawuf ini tertulis *al-Waqi'iyah* pada semua varian cetakan, dan naskah MS Jakarta, MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin*. Namun demikian, al-Bazdawi menyebutnya dalam kitab *Usul al-Din* dengan sebutan yang berbeda, yakni *al-Waqifiyah*, berasal dari *waqafa-yaqifu-waqfan*, yang berarti berhenti. Jadi *al-Waqifiyah,* artinya aliran yang berhenti menganal Allah. Menurut hemat penulis, nama yang disebut al-Bazdawi agaknya yang lebih tepat, karena keyakinan mereka yang merasa tidak mampu untuk mengenal Allah. Karenanya, mereka berhenti (*tawaqqafu*) mengenal Allah. Itulah sebabnya, aliran ini disebut dengan al-W*aqifiyah.* Menurut Al-Banjari, aliran ini dinilai *bid'ah 'alalah*

dan dapat membawa kepada kekufuran karena mengingkari beberapa *nass* Al-Qur'an dan hadis yang menyuruh untuk mengenal Allah. Sedangkan mereka, kata Al-Banjari, mengatakan: " Hak <Allah> Ta'ala sekali-kali tiada dikenal [akan dia], dan [adalah] hamba lemah dari[pada] mengenal[dia] <Nya>". Sementara itu, hal yang sama juga diungkap oleh al-Bazdawi:

ومنهم "الواقفية" يقولون: إنه لايمكن معرفة الله تعالى وتوقفوا فى معرفة الله تعالى...

(Di antara aliran tasawuf yang sesat adalah "al-Waqifiyah" yang mengatakan: "Sesungguhnya ia tidak mungkin mengenal Allah Ta'ala. Karenanya, mereka berhenti mengenal Allah Ta'ala")

8. *Mutajahiliyah.*

Nama aliran ini berasal dari kata *tajahala-yatajahalu-tajahulan*, yang berarti berpura-pura tidak tahu atau tak mau tahu. Dikatakan *Mutajahiliyah* karena aliran ini berpura-pura tidak mengetahui hukum Islam sehingga suka melakukan perbuatan zina. Nama aliran tasawuf seperti ini memang masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam. Namun, nama aliran ini tertulis dengan jelas pada semua varian cetakan, naskah *Tuhfat al-Ragibin* dan kitab *Usul al-Din*, karya al-Bazdawi serta kitab *Mawsu'ah* karya al-Hafni (2006: 774). Aliran ini dinilai *bid'ah 'alalah* oleh Al-Banjari karena mereka berpakaian seperti orang-orang *fasiq* (orang muslim yang terbiasa berbuat dosa) dan berpura-pura tidak mengetahui hukum Islam untuk melakukan perbuatan yang dilarang oleh Allah. Penilaian yang sama juga dilakukan oleh al-Hafni terhadap aliran ini.

9. *Mutakasiliyah*.

Nama ini berasal dari kata *takasala-yatakasalu-takasulan*, yang berarti sengaja bermalas-malasan. Dikatakan oleh Al-Banjari dengan *Mutakasiliyah* karena aliran ini suka bermalas-malasan, tidak berusaha dan bekerja keras, dan suka meminta-minta kepada orang lain dan suka mengambil uang zakat dan sedekah untuk kepentingan pribadi. Nama aliran ini tampaknya masih belum populer, tapi nama tersebut tertulis dengan jelas pada semua varian cetakan, naskah MS Jakarta, MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin*, dan kitab *Usul al-Din*, karya al-Bazdawi (1963: 255). Aliran ini mengajarkan paham bermalas-malasan, tidak mau bekerja keras, dan suka meminta-minta. Aliran ini dinilai *bid'ah* oleh Al-Banjari karena bertentangan dengan ajaran Rasulullah saw.

10. *Ilhamiyah*

Nama aliran ini berasal dari kata *alhama-yulhimu-ilhaman*, yang berarti pengetahuan (*ilham*) dari Tuhan. Dikatakan Al-Banjari dengan *Ilhamiyah* karena aliran ini berkeyakinan bahwa mereka mampu mendapatkan pengetahuan langsung dari Tuhan, dan dengan pengetahuan itu, mereka mampu menakwilkan ajaran Islam sesuka hatinya. Nama tasawuf ini tertulis dengan jelas pada semua varian cetakan, naskah MS Jakarta, MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin* karya Al-Banjari, dan kitab *Usul al-Din* karya al-Bazdawi (1963: 255), serta kitab *Mawsu'ah* karya al-Hafni (2006: 153). Aliran ini dinilai Al-Banjari sebagai *bid'ah dalalah* karena keyakinan mereka yang tidak hanya sesuka hatinya menakwilkan ajaran Islam berdasarkan "*ilham*" yang mereka yakini, tetapi mereka juga, akhirnya, tidak mau belajar dan mempelajari Al-Qur'an. Ketidakmauan mereka mempelajari Al-Qur'an,

disebabkan oleh kemampuan mereka menangkap "*ilham*" secara langsung dari Allah.

11. *Hululiyah.*

Nama tasawuf ini tidak diragukan lagi sudah populer di kalangan sebagian ulama sufi Sunni. Nama aliran ini tertulis dengan jelas dalam semua varian cetakan dan naskah MS Jakarta MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin.*

Namun, menarik untuk diketahui bahwa *Hululiyah*, menurut al-Hafni, ada dua kelompok. Kelompok pertama, *Hululiyah* yang dibawa oleh al-Hallaj (Al-Hujwayry, 1974: 361-362). *Hululiyah* al-Hallaj ini ditanggapi berbeda-beda oleh para ulama. Sebagian besar ulama Sunni menolaknya. Bahkan, mereka enggan memasukkan al-Hallaj sebagai tokoh sufi. Namun, sebagian ulama menerima dan memuji dan bahkan membenarkan ajarannya seperti Abu al-Abbas ibn Ata', Abu 'Abdillah Muhammad ibn Khafif, dan Abu al-Qasim Ibrahim ibn Muhammad al-Nasrabażi. Sedangkan sebagian ulama lainnya bersikap netral atau tidak bersikap terhadap ajarannya seperti al-Junayd, al-Syubli, al-Jariri, dan al-Hasri. Adapun kelompok kedua, menurut al-Hafni (2006: 153), adalah *Hululiyah* Ekstrem atau aliran yang disebut dalam *'Awarif al-Ma'arif* dengan istilah *Qalandariyah.* Mereka menghalalkan berdansa, bernyanyi, dan memandang kepada lawan jenis, baik dengan perempuan cantik, maupun dengan lelaki ganteng. Setelah itu, mereka mencintai dan memeluknya, dan bahkan melakukan perzinahan dan sodomi. Lebih dari itu, mereka juga menganggap tidak wajib melaksanakan semua kewajiban yang telah ditetapkan oleh Allah swt (MS. Jakarta, MI. 719: 23).

Dilihat dari sisi ajarannya, tampaknya aliran yang dikritik oleh al-Banjari lebih mengarah kepada aliran Hululiyah Qalandariyah. Al-Banjari dalam menilai ajaran ini mengutip pendapat al-Gazali, Abu al-Najib al-Suhrawardi, dan al-Qurtubi. Al-Banjari menilai ajaran ini sebagai ajaran sesat yang dapat membawa kepada kekufuran. Menurut penulis, karena paham mereka menentang ajaran pokok atau *qat'i* (pasti dan tegas) dalam Islam dengan tidak mematuhi kewajiban dan larangan Islam, agaknya wajar mereka dihukum kufur oleh Al-Banjari. Namun, kekufuran mereka terhadap sebagian ajaran *qat'i* itu, tidak lantas menjadikan mereka *kafir millah* (agama).

12. *Wujudiyah.*

Nama aliran ini tampaknya juga sangat dikenal di kalangan tasawuf Sunni. Karenanya, nama aliran ini tertulis dengan jelas dalam semua varian cetakan dan naskah *Tuhfat al-Ragibin* (MS. Jakarta, MI.719: 25). Seperti al-Raniri, Al-Banjari membagi paham ini menjadi dua kelompok, yakni *Wujudiyah Muwahhidah* dan *Wujudiyah Mulhidah.* Tampaknya yang menjadi sasaran penilaian Al-Banjari adalah *Wujudiyah Mulhidah.* Sebab, di antara ajarannya yang dinilai ektrem itu adalah pernyataannya:

إن الحق سبحانه وتعالى ليس بموجود إلا فى ضمن وجود الكائنات.

(Yakni bahwasanya al-Haqq <Allah> Ta'ala tiada mawjud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk).

Dengan ungkapan demikian jelas dapat dipahami bahwa Tuhan hanya ada "berada" di dalam makhluk dan tidak ada di luar

makhluk. Pemahaman aliran seperti itu dinilai oleh Al-Banjari (MS. Jakarta, MI. 719: 26) dapat membawa kekufuran, *zindiq*, dan bahkan *mulhid* (Harahap dan Nasution, 2003: 505). Karena Allah sama dan berada di dalam alam. Ajaran seperti ini juga dinilai *mulhid* oleh Syamsuddin Sumatrani. Ia menyatakan, sebagaimana dikutip oleh Abdul Aziz Dahlan, bahwa paham tentang Tuhan swt. hanya berwujud "dalam" kandungan alam adalah paham kaum *zindiq/mulhid,* bukan paham yang benar (Dahlan, 1999: 135). Sebab Allah itu tak terbatas, tidak hanya berada di "dalam" alam yang *mawjud* ini tetapi juga berada di "luar" alam.

13. *Mujassimah.*

Nama aliran tasawuf ini tampaknya sama dengan nama *firqah Mujassimah* dalam teologi Islam. Kesamaan nama ini disebabkan oleh kesamaan objek bahasan yakni keyakinan bahwa Tuhan dapat menyerupai manusia. Nama aliran ini ditulis oleh Al-Banjari dalam *Tuhfat al-Ragibin* (MS. Jakarta, MI. 719: 26). Dengan mengutip pendapat al-Razi (543-606 H./1149-1210 M.), Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H.), dan al-Sya'rani (w. 973 H./1565 M.), Al-Banjari menilai bahwa paham *Mujassimah* dapat membawa kepada kekufuran karena meyakini Allah berjisim (berbentuk seperti tubuh manusia), dan karenanya mereka menyembah Tuhan yang berjisim.

Setelah menilai tiga belas aliran tasawuf di atas, Al-Banjari mengajak kepada umat Islam untuk memelihara diri mereka dari perkataan, perbuatan, dan keyakinan kum *bid'ah* tersebut. Selain itu, Al-Banjari juga melarang bersahabat dengan kaum *bid'ah*, apalagi memuliakannya. Ajakan dan larangan ini didasarkan

kepada beberapa hadis Nabi yang dikutip Al-Banjari (MS. Jakarta, MI. 719: 27). Hadis pertama adalah:

من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام (رواه البيهقى)

"Barangsiapa yang memuliakan [akan] ahl al-bid'ah, maka [sanya] <ia> menolong[i ia pada] meruntuhkan agama Islam" (HR. Imam al-Baihaqi)".

Hadis kedua adalah:

أهل البدعة شر الخلق والخليقة (رواه أبو نعيم)

"Ahl al-bid'ah itu sejahat-jahat makhluk" (HR. Abu Na'im).

Hadis ketiga yang dikutip Al-Banjari adalah:

من أهان صاحب بدعة أمنه الله يوم القيامة من الفزع الأكبر ووقاه الله تعالى.

Barangsiapa menghinakan [akan] ahl al-bid'ah, niscaya disentosakan Allah Ta'ala [akan dia] pada Hari Kiamat daripada haru-hara terkejut yang amat besar dan dipeliharakan Allah Ta'ala [akan dia] daripada bahaya.

Sedangkan hadis keempat yang dijadikan dasar dalam menilai dan mengkritik *ahl al-bid'ah* oleh Al-Banjari adalah:

ما ظهر أهل البدعة إلا أظهر الله فيهم حجته على لسان من يشاء من خلقه (رواه الحاكم)

"Tiada [juga] zahir ahl al-bid'ah melainkan [adalah] dizahirkan

Allah Ta'ala atas mereka itu seorang daripada hamba-Nya yang membangkitkan hujjah [dan dalil pada] menolak[kan] bid'ah itu." (HR. al-Hakim).

Dilihat dari hadis-hadis tersebut yang dikutip di atas, tampaknya ajaran-ajaran tasawuf yang dijelaskan di atas dinilai oleh Al-Banjari sebagai *ahl al-bid'ah*. Apapun penilaian Al-Banjari tersebut tidaklah dapat dipersalahkan karena masalah tersebut berada dalam kawasan *ijtihadiyah*. Sedangkan ijtihad tidak dapat dilepaskan dengan situasi dan kondisi masyarakat yang mengitarinya pada waktu itu. Dalam hal memberikan penilaian *bid'ah* atau tidaknya aliran teologi atau tasawuf tersebut, agaknya perlu diungkap pernyataan Imam al-Ghazali dalam *Faysal al-Tafriqah*:

وأما ما يظهرله ضرر فيقع فى محل الإجتهاد والنظر فيحتمل أن يكفر ويحتمل أن لا يكفر. ومن جنس ذالك ما يدعيه بعض من يدعى التصوف أنه قد بلغ حالة بينه وبين الله تعالى اسقطت عنه الصلاة وحل له شرب الخمر والمعاصى وأكل مال السلطان.

(Sesuatu yang dapat menimbulkan bahaya merupakan masalah ijtihadiyah. Oleh karena itu, mungkin saja hal itu mengandung pengkufuran, dan mungkin juga tidak. Termasuk pengakuan sementara mereka yang mengaku dirinya ahli tasawuf bahwa kedudukan antara mereka itu dan Allah Ta'ala telah mencapai tingkat di mana mereka tidak wajib lagi melakukan salat, dan di mana bagi mereka minuman keras, maksiat, dan memakan harta penguasa adalah halal) (Al-Ghazali, t.th. 167).

Simpulan yang dapat diambil adalah bahwa Al-Banjari ternyata cukup keras dalam menilai dan mengkritik ajaran-ajaran tasawuf di atas. Al-Banjari mengkritik ajaran tasawuf yang meremehkan syari'at Islam seperti melalaikan dan meninggalkan salat dan puasa. Selain itu, Al-Banjari juga mengkritik orang yang mengaku ahli tasawuf, tapi mengumbar hawa nafsu seperti membolehkan perzinahan dan perselingkuhan. Lebih dari itu, Al-Banjari juga mengkritik orang yang bersufi-sufi diri dengan hidup meminta-minta dan tidak mau bekerja keras untuk menafkahi dirinya dan keluarganya. Bahkan, Al-Banjari mengkritik tasawuf yang mengaku dapat bersatu dengan Allah. Dengan kritik dan penilaian demikian, Al-Banjari sesungguhnya mengajak kepada masyarakat Banjar untuk bertasawuf yang berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis Nabi, yakni tasawuf yang memperhatikan keseimbangan hidup antara lahir dan batin, antara kebutuhan dunia dan akhirat, atau yang lebih dikenal dengan istilah neo-sufisme, meminjam istilah Fazlur Rahman (1984: 196 dan 205). Oleh karena itu, tasawuf yang Al-Banjari harapkan kepada umat Islam adalah tasawuf yang tetap memiliki etos kerja yang tinggi; bermoral dalam menjalankan aktivitas hidup; dan tetap ingat tugas dan kewajiban mereka terhadap Allah swt. Tasawuf seperti ini yang tampaknya masih tetap relevan sampai sekarang ini.

Bab V
Al-Banjari dan Alh Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah

A. Ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* Versi Al-Banjari

Setelah menilai pejoratif terhadap 6 *firqah* induk akidah dan 13 aliran tasawuf, Al-Banjari mengajak kepada masyarakat untuk ber-*i'tiqad* dengan *i'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. *Firqah* yang terakhir ini dinilai Al-Banjari sebagai *firqah* atau aliran yang selamat.

Kelihatannya, Al-Banjari mengaitkan pendapatnya tentang 72 *firqah* yang *bid'ah 'alalah* dan satu *firqah* selamat itu dengan Hadis Nabi. Hadis yang dikutip Al-Banjari tertulis dalam manuskrip dan cetakan *Tuhfat al-Ragibin* sebagai berikut:

إن بنى اسرائيل تفرقت بعد موسى على ثلاثا وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا واحدة فى الجنة, وبعد عيسىاثنين وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا واحدة, وستفترق أمتى بعدى ثلاثا وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا واحدة, فقيل وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم: التى أنا عليها وأصحابى.

Yakni bahwasanya adalah kaum Bani Isra`il bercerai-cerai mereka itu kemudian daripada Nabi Musa tujuh puluh tiga

kaum, sekaliannya di dalam neraka melainkan satu kaum jua yang masuk surga. Dan bercerai-cerai mereka itu kemudian daripada Nabi 'isa tujuh puluh dua kaum sekaliannya di dalam neraka melainkan satu kaum jua yang masuk surga. Dan lagi akan bercerai-cerai umatku kemudian daripadaku tujuh puluh tiga kaum sekaliannya isi neraka melainkan satu kaum jua masuk surga. Maka sembah segala sahabat: "Siapa yang satu kaum itu, Ya Rasulullah? Maka sabda Rasulullah: "Yaitu yang aku di dalamnya dan segala sahabatku" (MI. 719 Jakarta: 55; Cet. al-Mayriyah Makkah: 23; Cet. al-Babi Mesir, 8; dan Cet. Mahmud Siddiq Martapura: 16).

Menanggapi Hadis di atas, para ulama berbeda pendapat terhadap kekuatan Hadis itu. Kelompok pertama, sebagian besar ulama Sunni menilai Hadis tersebut cukup kuat, mengingat sumber sanadnya banyak dan dapat dinilai sebagai *Hadis Mutawatir* (banyak yang meriwayatkan). Di antara mereka adalah al-Bagdadi dalam kitabnya *al-Farq bayn al-Firaq*; dan al-Syahrastani dalam kitab *al-Milal wa al-Nihal* (Subhani, 1993: 6-11). Kelompok kedua tidak menolak, tapi juga tidak menggunakan Hadis tersebut dalam karya-karya tulisnya, seperti al-Asy'ari, penulis *Maqalat al-Islamiyin*. Begitu juga Fakh al-Din al-Razi, penulis kitab *I'tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin*, juga tidak merujuk ke Hadis tersebut (Hasan, 2005: 5). Kelompok ketiga menganggap Hadis tersebut lemah meskipun sumber sanadnya banyak tetapi semuanya mengandung kelemahan. Oleh karena itu, Hadis itu tidak Sahih dan tidak bisa dijadikan sebagai dasar atau acuan. Di antara yang jelas-jelas menolak Hadis tersebut adalah Ibn Hazam, tokoh mażhab Zahiri yang menulis kitab *al-*

Fasal fi al-Milal wa al-Nihal dan Abd al-Rahman Badawi, penulis kitab *Mażahib al-Islamiyin* (Hasan, 2005: 133-148; Badawi, 1996: 34).

Tampaknya, Al-Banjari menanggapi Hadis itu seperti tanggapan kelompok pertama, yakni menerima dan menggunakannya sebagai dasar dan rujukan tentang perpecahan umat. Berdasarkan Hadis itu, Al-Banjari menegaskan bahwa umat Islam terpecah belah kepada 73 golongan. Tujuh dua golongan dinilainya *bid'ah 'alalah*; dan hanya satu golongan di antaranya yang selamat, yaitu golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, sebagai sebutan terhadap golongan yang berpegang terhadap sunnah Rasulullah saw. dan kesepakatan para sahabat. Keyakinan Al-Banjari bahwa jumlah *firqah* umat Islam itu sebanyak 73 golongan agaknya karena Al-Banjari meyakini kesahihan hadis tersebut. Lebih jauh, Al-Banjari memperkuat argumentasinya dengan mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud. Hadis ini terkait dengan satu potong ayat Al-Qur'an surat al-An'am [6]:153. Meskipun Al-Banjari tidak mengutip teks hadis itu secara langsung, Matan Hadis riwayat Ibnu Mas'ud ini, sepanjang penelitian penulis, hanya ditemukan dalam *Musnad Ahmad* pada hadis yang bernomor 3928 dan 4205. Hadis seperti ini juga terdapat dalam beberapa kitab hadis lainnya tapi bukan diriwayatkan lewat jalur Ibn Mas'ud. Teks matan Hadis yang dikutip Al-Banjari dalam *Tuhfat al-Ragibin* --kemudian penulis lengkapi dengan jalur sanadnya--adalah:

حدثنا عبد الرحمن بن مهدى وحدثنا يزيد أخبرنا حماد بن يزيد بن عاصم بن أبى النجود عن أبى وائل عن عبد الله بن مسعود قال: خط لنا رسول الله صلى

الله عليه وسلم خطا ثم قال: هذا سبيل الله ثم خط خطوطا عن يمينه و عن شماله ثم قال: هذه سبل متفرقة على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه...

Arti matan Hadis (Rasulullah saw. menggores tanah dengan satu goresan yang lurus, kemudian Nabi bersabda,"Ikutlah olehmu jalan agama Allah dan rasul-Nya yang mustaqim (lurus). Setelah itu Nabi menggores-gores lagi dengan goresan yang bengkok tidak lurus di sebalah kiri dan kanan goresan pertama. Beliau bersabda lagi,"Inilah beberapa jalan yang di mana pada setiap jalan itu setan memanggil-manggil kepada jalan yang bengkok itu).

Setelah memperkuat argumentasinya dengan hadis di atas, Al-Banjari kemudian mengutip satu potongan ayat Al-Qur'an surah al-An'am [6]:153. Ayat ini sesungguhnya turun terkait dengan konteks Hadis di atas. Ayat yang dikutip dan dijadikan penguat argumentasi Al-Banjari adalah:

...إن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله...

"Sesungguhnya inilah jalanku Islam yang lurus lagi benar. Maka ikutilah olehmu jalan itu, jangan sampai kamu mengikuti segala jalan setan, maka pasti kamu akan bercerai berai dari jalan Allah swt. yang lurus".

Dari penjelasan di atas, tampaknya dapat diketahui bahwa argumentasi Al-Banjari di atas jelas meyakini adanya perbedaan dan perpecahan di kalangan umat Islam menjadi 73 *firqah*; 72 *firqah bid'ah 'alalah*, sementara satu *firqah* selamat. Keyakinan al-Banjari ini didukung oleh dalil *naql,* baik dari hadis riwayat Ibn

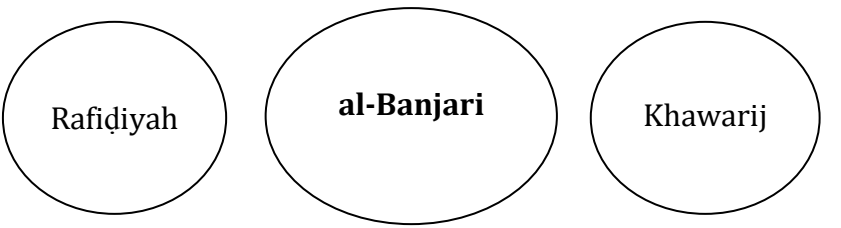
Mas'ud, maupun ayat Al-Qur'an surah al-An'am [6]:153. Setelah itu, Al-Banjari memberikan penjelasan ciri-ciri atau bentuk ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Agaknya, Al-Banjari hanya sedikit menyinggung ciri-ciri keyakinan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam kitab *Tuhfat al-Ragibin*. Meskipun demikian, Al-Banjari menegaskan bahwa keyakinan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* terletak antara keyakinan Rafidiyah dan Kharijiyah; antara Jabariyah dan Qadariyah; dan antara *tasybih* dan *ta'til* (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 17).

Pertama, pendapat Al-Banjari bahwa *i'tiqad* (keyakinan) *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berada di antara dua keyakinan yang ekstrem, yakni antara Rafidiyah dan Khawarij agaknya terkait dengan masalah kekhilafahan **'**Ali ibn Abi Talib dan pengkafiran terhadap para sahabat Nabi lainnya. Karenanya, di satu sisi--sebagaimana dijelaskan sebelumnya—Al-Banjari menolak keyakinan *firqah* Rafidiyah, karena berlebihan memuji **'**Al. Rafidiyah bukan saja menganggap Ali sebagai orang yang berhak menjadi khalifah setelah wafatnya Nabi dan menolak kekhilafahan Abu Bakar, Umar, dan 'Usman, melainkan juga meyakini Ali sebagai Nabi dan Tuhan. Di sisi lain, Al-Banjari juga menolak paham Khawarij yang dinilainya juga berlebihan (ektrem/*guluw*) dalam menolak mengkafirkan Ali, Mu'awiyah, dn sahabat Nabi lainnya. Para sahabat tersebut. oleh Khawarij, dinilai kufur bahkan boleh dibunuh karena keduanya menyetujui *tahkim* (arbitrase atau berdamai) setelah terjadinya perang *Siffin*. Kedua sisi paham yang ektrem tersebut ditolak oleh Al-Banjari. Al-Banjari memang tidak menjelaskan bagaimana paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam bersikap terhadap Ali dan para sahabat Nabi lainnya.

Namun, dapat dipastikan bahwa paham Al-Banjari itu berada antara paham Rafi'iyah dan Khawarij seperti yang dijelaskan di atas. Paham Al-Banjari ini memang tidak jauh berbeda dengan paham ulama Sunni lainnya seperti al-Bazdawi dan al-Taftazani.

Menurut al-Bazdawi, kebanyakan ulama Sunni berpendapat bahwa setelah Nabi wafat, kekhilafahan dipegang oleh Abu Bakar, ʻUmar, ʻUsman, dan ʻAli. Setelah wafatnya ʻAli, imam dipegang oleh Muʻawiyah (Al-Bazdawi, 1963: 199-200). Sementara itu, al-Taftazani menambahkan pendapat gurunya al-Bazdawi di atas dengan mengutip beberapa hadis Nabi, di antaranya hadis: لاتسيوا أصحابى, yang artinya "Janganlah kamu menghina para sahabatku", dan أكرموا أصحابى فإنهم خياركم, artinya, "Muliakan para sahabatku karena sesungguhnya mereka adalah orang yang terpilih di antara kamu". Termasuk di antara sahabat yang harus dimuliakan itu adalah Muʻawiyah yang memusuhi Ali, karena Nabi melarang melaknat orang Islam yang *Ahl al-Qiblah* (orang beriman yang salat mengarah Kiblat). Untuk lebih jelasnya posisi Al-Banjari yang berada di antara Rafidiyah dan Khawarij, dapat dilihat pada gambar Diagram 1 berikut ini:

Gambar Diagram 1
Posisi Keyakinan Al-Banjari tentang Khalifah Ali dan Sahabat Nabi



Kedua, pendapat Al-Banjari bahwa paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berada di antara paham Jabariyah dan Qadariyah kelihatannya, terkait dengan masalah perbuatan Tuhan atau manusia. Al-Banjari menolak paham Jabariyah karena aliran ini meyakini bahwa manusia tidak kuasa untuk berbuat apa-apa. Ia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri, dan tidak mempunyai pilihan. Di sisi lain, Al-Banjari juga menolak paham Qadariyah yang meyakini bahwa manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya. Manusia sendirilah yang melakukan baik atas kehendak dan kekuasaan sendiri dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri. Al-Banjari tidak menjelaskan bagaimana konsep perbuatan tersebut menurutnya. Meskipun demikian, dapat dipastikan bahwa keyakinan Al-Banjari tentang masalah perbuatan Tuhan itu berada di antara Qadariyah dan Jabariyah. Pendapat Al-Banjari ini tampaknya tidak jauh berbeda dengan keyakinan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Akan tetapi, pertanyaannya apakah konsep Al-Banjari tentang perbuatan itu cenderung kepada al-Asy'ari, al-Maturidi, ataukah al-Bazdawi.

Kalau Al-Banjari mengikuti paham al-Asy'ari yang cenderung Jabariyah, maka berarti paham Al-Banjari juga cenderung ke aliran Jabariyah meskipun Al-Banjari menolak paham Jabariyah. Sebab, al-Asy'ari, dengan teori *al-Kasb*, berpendapat bahwa perbutan manusia itu tidak lebih dari perbuatan yang diciptakan oleh Allah dan dilimpahkan pada manusia sebagai "tempat perbuatan" tersebut. Manusia pada hakikatnya tidak mempunyai daya yang efektif untuk melakukan perbuatannya sendiri selama tidak sesuai dengan yang sudah diprogramkan oleh Allah. Jadi, menurut teori *al-Kasb*, perbuatan

manusia tidak efektif, sedang perbuatan Allah efektif (Nasution, 1986: 58-60; Dahlan, 2001: 111).

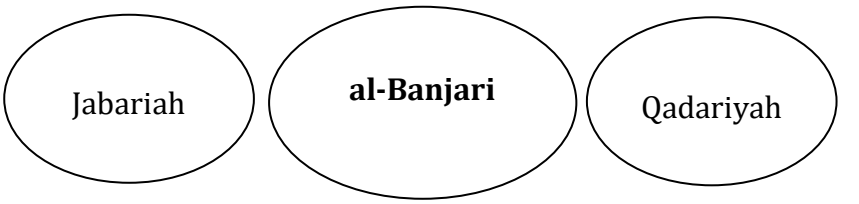
Kalau Al-Banjari mengikuti paham al-Bazdawi yang juga cenderung ke Asy'ariyah dan sekaligus Jabariyah, maka dapat dikatakan bahwa paham Al-Banjari cenderung juga ke paham Asy'ariyah dan Jabariyah. Sebab, al-Bazdawi berpendapat bahwa dalam mewujudkan perbuatan terdapat dua perbuatan, yakni perbuatan Allah dan perbuatan manusia. Perbuatan manusia, menurut al-Bazdawi, pada awalnya sungguhpun diciptakan Allah, tidaklah perbuatan Allah. Manusia adalah pembuat (*fi'il*) dari perbuatan dalam arti yang sebenarnya. Pendapat al-Bazdawi dikritik oleh pihak lain yang mengatakan bahwa melakukan perbuatan yang diciptakan Allah (*fi'il Allah*) lebih tepat dikatakan perbuatan Allah, dan bukan perbuatan manusia. Dengan kritik demikian, akhirnya al-Bazdawi menjadi ragu dengan pernyataannya bahwa perbuatan manusia adalah perbuatan manusia dalam arti yang sebenarnya. Akhirnya, ia berpendapat bahwa daya manusia tidak efektif dalam mewujudkan perbuatannya (Nasution, 1986: 105; Dahlan, 2001: 135, Al-Bazdawi, 1963: 99).

Kalau Al-Banjari mengikuti paham al-Maturidi yang cenderung Qadariyah, maka dapat dikatakan bahwa paham Al-Banjari cenderung ke paham Qadariyah meskipun Al-Banjari menolaknya. Sebab, al-Maturidi berpendapat bahwa manusia ikut mempunyai peranan dalam perbuatannya meskipun kekuasaan Allah tak terbatas terhadap perbuatan manusia. Menurut al-Maturidi, perbuatan manusia terdiri dari dua macam, yakni perbuatn Tuhan dalam bentuk penciptaan daya kemampuan pada diri manusia (*khalq al-istita'ah*), dan perbuatan manusia dalam

bentuk penggunaan daya (*isti'mal al-istita'ah*). Jadi, perbuatan manusia efektif menggunakan daya yang diberikan Allah (Nasution, 1986: 106; Dahlan, 2001: 128).

Dari perbandingan demikian, agaknya menarik kalau benar bahwa Al-Banjari mengambil posisi seperti paham al-Maturidi, yang pahamnya dalam hal perbuatan manusia mempunyai "kecenderungan" kepada Qadariyah, tapi tidak sampai Qadariyah. Untuk lebih jelasnya posisi Al-Banjari, dapat dilihat pada gambar Diagram 2 berikut ini

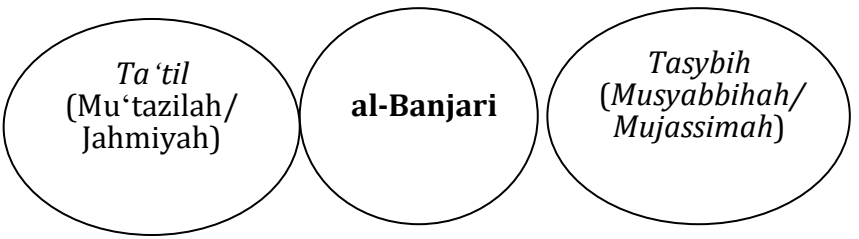
Gambar Diagram 2
Posisi Keyakinan Al-Banjari tentang Perbuatan Tuhan dan Manusia



Ketiga, pendapat Al-Banjari bahwa paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berada di antara paham *ta'til* dan *tasybih* kelihatannya terkait dengan masalah sifat-sifat Tuhan. Al-Banjari tidak hanya menolak paham *ta'til* yang menolak sifat-sifat Tuhan, tetapi juga menolak paham *tasybih* yang menyerupakan Tuhan dengan makhluk-Nya. Aliran yang berpaham *ta'til* adalah Mu'tazilah dan Jahmiyah. Sedangkan aliran yang berpaham *tasybih* adalah Mujassimah atau Musyabbihah sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya ketika Al-Banjari mengkritik paham Mujassimah. Al-Banjari sebagaimana paham al-Asy'ari berpendapat bahwa Allah, tidak hanya mempunyai zat, tetapi Ia

juga mempunyai sifat seperti hidup, mengetahui, mendengar, berkuasa, berkata, dan melihat, dll. Sifat-Nya adalah *qadim* dan melekat pada żat-Nya (Nasution, 1986: 135; Dahlan, 2001: 114). Untuk mengetahui posisi Al-Banjari, dapat dilihat pada gambar Diagram 3 berikut ini:

Gambar Diagram 3
Posisi Keyakinan Al-Banjari tentang Sifat Tuhan



Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Al-Banjari mempunyai paham yang moderat atau mengambil jalan tengah di antara dua sisi aliran ekstrem tersebut. Posisi jalan tengah tersebut dimaksudkan sebagai upaya untuk menjembatani adanya berbagai friksi di antara berbagai aliran dalam Islam. Menurut hemat penulis, sikap moderatif ini sangat baik dalam menjaga persatuan umat Islam, karena sikap ini cenderung mengarah kepada upaya menyeimbangkan antara dalil *naql* dan '*aql* (teks dan konteks). Lebih dari itu, ajaran moderatif ini, tak pelak lagi, sejalan dengan ajaran Al-Qur'an, surah al-Baqarah [2]:143: "Demikianlah, Aku menjadikan kamu sekalian sebagai umat yang moderat…". Dengan demikian, paham moderasi yang dibawa Al-Banjari itu tampaknya sangat relevan untuk dikembangkan di masa sekarang dan masa mendatang.

Akan halnya pendapat ulama Sunni tentang *al-firqah al-najiyah* (kelompok yang selamat) yang dikaitkan dengan term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, sebagian ulama hanya merujuk kepada aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah saja, seperti yang dikemukakan oleh Muhammad Murtada al-Zabidi (1732-1791 M.) dalam kitabnya *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin bi Syarh Asrar Ihya 'Ulum al-Din* (Azra, 1994: 144; Abbas, 2004: 3). Namun, sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa *al-firqah al-najiyah* tidak hanya merujuk kepada aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah, tetapi juga memasukkan aliran Salafiyah yang dibawa oleh Ahmad Ibn Hanbal (w. 241 H), dan aliran ini, kemudian, dilanjutkan oleh Ibn Taimiyah (wafat di Damaskus pada tahun 728 H/1328 M) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (wafat di Damaskus pada tahun 751 H/1352 M) (Dahlan, 2001: 141-161; Mughni, 2001: 68-87). Meskipun Ibn Taimiyah dikritik oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyah dan Siradjuddin Abbas karena cenderung kepada aliran Mujassimah, Ibn Taimiyah tampaknya cukup banyak jasanya dalam membahas, membela, dan mempertahankan *al-firqah al-najiyah* dalam berbagai karyanya, di antaranya, *al-'Aqa`id al-Wasitiyah, al-Risalah al-Tadmuriyah, al-Fatawa al-Hawawiyah al-Kubra,* dan *Risalah fi Usul al-Din*.

Terkait dengan perbedaan klaim terhadap *al-firqah al-najiyah* tersebut, Al-Banjari agaknya sependapat dengan kelompok terakhir yang memasukkan aliran Salafiyah ke dalam *al-firqah al-najiyah*, yakni *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Al-Banjari tidak hanya mengaitkan *al-firqah al-najiyah* itu dengan aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah, tetapi juga menghubungkannya dengan aliran Salafiyah, sebab Al-Banjari juga mengutip pendapat Imam Hanbali ketika menyerang paham Mujassimah. Hal ini berarti bahwa

pemahaman Al-Banjari tentang konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* menjadi cukup luas dibandingkan dengan konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* menurut persepsi ulama Nahdatul Ulama (NU). Selama ini, menurut Muhammad Tholhah Hasan, ulama NU mempersepsikan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dinisbahkan hanya kepada Asy'ariyah dan Maturidiyah dalam bidang akidah. Namun, dalam realitas dan praktiknya, mereka hanya mengikuti paham Asy'ariyah, dan hanya sedikit sekali yang mengikuti Maturidiyah (Hasan, 2002: 3-57). Selain itu, Siradjuddin Abbas, seorang ulama NU yang ternama, tampaknya memasukkan Ibn Taymiyah ke dalam *firqah* Musyabbihah, bukan ke dalam aliran Salafiyah (Abbas, 2004: 12). Dengan demikian, paham Al-Banjari tentang *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* lebih luas dengan paham sebagian besar orang NU selama ini.

Untuk mengetahui keluasan konsep Al-Banjari tentang *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'a*h itu dapat dilihat dari berbagai kitab yang dikutip Al-Banjari dalam masalah akidah.

1. Ketika membahas masalah *juzu* (esensi) iman itu hanya *tasdiq bi al-qalb*, Al-Banjari tidak hanya mengutip pendapat al-Asy'ari (w. 324 H.), pendiri aliran Asy'ariyah bermazhab fikih Syafi'i, tetapi juga mengutip pendapat Sa'ad al-Taftazani (w. 791 H.), pengarang kitab *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah* dan sekaligus pengikut aliran al-Maturidiyah yang bermazhab fikih Hanafi.
2. Ketika membahas bahwa asal mula *firqah* induk itu adalah enam; dan perincian masing-masing firqah itu terpecah menjadi 12 firqah kecil, Al-Banjari tampaknya kesamaan pendapat dengan al-Bazdawi (493 H.), pengarang kitab *Usul al-Din;* dan juga dengan Abu al-Mu'in Makhul al-

Nasafi (w. 508 H), pengarang kitab *Tabsirat al-Adillah* Al-Bazdawi, 1963: 241). Padahal, keduanya beraliran Maturidiyah dan bermazhab Hanafiyah, bahkan sama dengan Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *Talbis Iblis*.

3. Ketika mengkritik aliran Mujassimah, Al-Banjari menggunakan pendapat Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H.). Padahal ulama ini dinilai sebagai pelopor aliran Salafiyah.
4. Dalam mengkritik orang melakukan upacara *manyanggar banua* (upacara selamatan) dan mengkritik orang yang bersahabat dengan jin (makhluk halus), Al-Banjari ternyata mengutip pendapat Ibn Arabi (w. 638 H.), pengarang *Futuhat al-Makkiyah* dan pencetus paham w*ahdat al-wujud*. Selain itu, dalam hal sama, Al-Banjari juga mengutip pendapat Abd al-Wahhab al-Sya'rani (w. 973 H.), pengarang *al-Yawaqit wa al-Jawahir*. Agaknya menarik, Al-Banjari sepaham dengan pendapat Ibn Arabi. Padahal, ulama yang terakhir ini dinilai heterodoks atau sesat oleh sebagian ulama Sunni lainnya (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 45-46).

Singkatnya, dapat penulis katakan bahwa konsep Al-Banjari tentang *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tampaknya cukup luas dan eklektif, Sebab rujukan kitabnya bukan hanya mengambil dari karya ulama Asy'ariyah dan Maturidiyah, melainkan juga mengutip dan mempunyai kesamaan dengan pendapat ulama Salafiyah. Lebih jauh lagi, ternyata di antara ulama yang dijadikan rujukan tersebut, tidak hanya bermazhab Syafi'iyah dan Hanabilah, tetapi juga berpaham Hanafiyah.

B. Penegakan i'*tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*

Setelah diketahui konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang cukup luas itu, Al-Banjari mengajak kepada masyarakat Banjar atau kepada para pembaca karya-karyanya untuk mengikuti aliran yang benar tersebut dan jangan mengikuti aliran yang sesat. Al-Banjari menyatakan:

> *Ingatlah wahai saudara-saudara yang beriman, wajib bagi anda ber-I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah , karena yaitulah jalan Nabi Allah dan segala sahabatnya dan segala mereka yang mengikut akan mereka itu, dan yang mengikut akan yang mengikut mereka itu, hingga hari Kiamat. Dan wajib atasmu menjauhi sekalian i'tiqad bid'ah yang sesat seperti i'tiqad segala kaum yang tujuh puluh dua yang sesat…(Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 17)*

Dari ungkapan di atas, jelas bahwa menurut Al-Banjari, paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu adalah jalan Nabi Muhammad saw. dan para sahabat Nabi, serta mereka yang mengikuti jejak tersebut hingga hari Kiamat. Paham tersebut wajib diikuti oleh orang yang beriman. Ungkapan wajib ini menunjukkan keseriusan Al-Banjari dalam mengajak masyarakat Banjar saat itu. Ajakan Al-Banjari tersebut tampaknya direspon positif oleh masyarakat Banjar. Hal ini dapat dibuktikan dengan jumlah mayoritas masyarakat Muslim Banjar menganut paham Sunni sejak masa Al-Banjari sampai sekarang ini. Bahkan ajakan itu ternyata telah direspon dan dikukuhkan dalam pasal pertama "Undang-Undang Sultan Adam al-Wasiq Billah" (berlaku dari 1825-1859 M.) yang dalam pasal pertamanya mengharuskan

masyarakat menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Pasal tersebut berbunyi:

> *Adapoen perkara jang pertama akoe soeroehkan sekalian ra'jatkoe laki-laki dan bini-bini baratikat alsoenat waldjomaah dan djangan ada saseorang baratikat dengan atikat ahala bidaah maka siapa-2 jang tadangar orang jang baratikat lain daripada atikat soenat waldjoamah koesoeroehkan hakim itoe menoebatkan dan mangadjari atikat jang batoel lamoen anggan inya darapada toebat bapadah hakim itoe kajah diakoe.* (Adapun perkara yang pertama aku suruhkan sekalian rakyatku, lelaki dan perempuan beri'tiqad *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan jangan ada seseorang beri'tiqad dengan i'tiqad ahl al-bid'ah maka siapa yang terdengar orang yang beri'tiqad lain daripada i'tiqad *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* kusuruhkan hakim itu menobatkan dan mengajari i'tiqad jang betul. Kalau ia enggan [tidak mau] bertobat, hakim harus memberi tahu [melaporkan] kepadaku) (http://wikipedia.org/wiki/Bahas_Banjar#Undang-Undang_Sultan_Adam 1825. (On Line 7 Maret 2022).

Bunyi pasal UU Sultan Adam 1825 (UUSA 1825) di atas, tak pelak lagi, dipengaruhi oleh ajakan atau dakwah Al-Banjari untuk menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* meskipun UUSA 1825 tersebut dibuat sekitar tiga belas tahun sesudah wafatnya Al-Banjari pada tahun 1812 M.

Perlu dikemukakan bahwa Al-Banjari kelihatannya tidak menjelaskan secara terinci apa saja keyakinan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang wajib ditegakkan itu. Hal ini jelas berbeda dengan

ulama Sunni terdahulu, seperti al-Asy'ari (w. 324 H.), al-Bagdadi (w. 429 H.), al-Bazdawi (w. 493 H.) , al-Taftazani (w. 791 H.), dan Abu al-Muzaffar al-Isfarayni (w. 471 H.). Ulama tersebut menjelaskan secara terperinci rukun atau keyakinan *al-firqah al-najiyah* yang disepakati oleh ulama Sunni setelah mereka sebelumnya menjelaskan keyakinan 72 *firqah* yang bid'ah dan sesat. Namun demikian, kuat dugaan, Al-Banjari mengikuti kesepakatan para ulama Sunni tersebut tentang ajaran yang harus diikuti dan ditegakkan oleh umat Islam, khususnya yang berpaham Sunni.

Kesepakatan keyakinan kelompok Sunni itu, menurut versi al-Bagdadi dalam kitabnya *al-Farq bayn al-Firaq*, terdapat 15 rukun yang wajib diketahui dan ditegakkan. Di antaranya adalah meyakini keesaan Tuhan dan berpegang teguh pada doktrin tentang adanya janji dan ancaman. Mereka selalu mengikuti jalan para Sifatiyah yang berpegang teguh pada keyakinan bahwa Allah mempunyai sifat yang *qadim*, menyatakan mereka bebas dari kotoran *tasybih* atau tajsim dan juga dari meniadakan sifat Tuhan (*ta'til*). Mereka menegaskan tentang kemungkinan dapat melihat Tuhan di Akhirat nanti dengan mata kepala manusia tanpa jatuh pada kesalahan *tasybih*. Mereka meyakini adanya kebangkitan dari alam kubur dan mengakui bahwa telaga (*al-khawd*), jembatan (*al-sirat*), syafa'at dan ampunan dari dosa (kecuali syirik), semuanya adalah benar (*haqq*). Mereka mengakui keabsahan kekahlifahan Abu Bakar, 'Umar, Usman, dan 'Ali, dan mereka sangat menghormati para ulama terdahulu (Salaf). Mereka menyadari perlunya salat berjama'ah pada hari Jum'at di bawah seorang imam. Mereka juga mengakui adanya keyajiban untuk menerapkan hukum berdasar Al-Qur'an, Sunnah, dan ijma' para

sahabat. Mereka menegaskan perlunya menaati sultan dalam semua hal kecualli yang terkait dengan perbuatan dosa. Termasuk dalam kelompok ini pula adalah mereka yang memiliki cukup pengetahuan tentang hadis dan sunnah Nabi dan mampu membedakan antara yang *sahih* dan yang *mawdu* serta para sufi zahid yang memusatkan perhatian pada pengajaran agama dan menjauhi kenikmatan dunia, menyerahkan diri mereka pada ketentuan nasib dan merasa sudah puas (*qana'ah*) dengan apa yang ada. Jalan hidup mereka sepenuhnya berserah diri kepada Allah, tunduk dan patuh kepada perintah-Nya, merasa puas dengan rezeki yang diberikan pada mereka serta menjauhkan diri dari keinginan untuk memberontak kepada-Nya.

Sementara itu, al-Asy'ari, al-Bagdadi, al-Bazdawi, dan al-Taftazani menambahkan kesepakatan ulama Sunni itu, khususnya yang terkait dengan masalah eskatologis. Di antaranya adalah percaya kepada Imam al-Mahdi, keluarnya *Dajjal*, turunnya Nabi 'Isa, dan percaya kepada beberapa tanda Kiamat lainnya menjelang datangnya Kiamat (Al-Bazdawi, 1963: 295). Mereka meyakini hal tersebut karena keyakinan itu berdasar kepada hadis Nabi yang dinilai mereka sebagai hadis *Ahad* yang sahih meskipun hadis itu dinilai oleh Ibn Khaldun dan Mahmud Syaltut tidak mencapai derajat *Mutawatir* (Syaltut, t.th: 57 dan 65). Karena, mayoritas ulama Sunni menerima hadis *[2]had* sebagai sumber akidah (Dahlan, 2001: 7-10).

Dalam konteks penegakan paham Sunni, agaknya keyakinan-keyakinan yang dinilai sudah disepakati oleh ulama Sunni tersebut telah disebarkan dan diwajibkan oleh Al-Banjari untuk diketahui dan diamalkan oleh masyarakat Banjar dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa

dakwah Al-Banjari dalam mendoktrin umatnya berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berhasil dengan baik. Hal ini dapat diketahui dari keyakinan masyarakat Banjar yang pada umumnya berpaham Sunni. Selain itu, keyakinan itu juga pernah diakomodir dalam UUSA pada tahun 1825.

Bab VI
Penutup

Berdasarkan pembahasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa pemahaman al-Banjari terhadap akidah Islam tidak bisa dilepaskan dengan ulama Sunni masa lalu yang mempengaruhi perjalanan intelektual al-Banjari selama lebih dari 30 tahun belajar di *Haramayn*, Makkah dan Madinah. Pengaruh ulama Sunni itu dijadikan pijakan al-Banjari dalam menanggapi situasi dan kondisi masyarakat Banjar yang mengitarinya pada abad ke-18 M setelah kepulangannya ke Martapura sekitar tahun 1773 M. Dalam konteks ini, al-Banjari, tidak hanya terpengaruh oleh ulama Sunni yang beraliran Asy'ariyah dan bermazhab Syafi'iyah, tetapi juga terpengaruh oleh ulama Sunni yang beraliran Maturidiyah dan bermazhab Hanafiyah. Bahkan dalam batas-batas tertentu, al-Banjari juga sedikit terpengaruh dan banyak mempunyai kesamaan pandangan dengan paham Salafiyah yang bermazhab Hanbaliyah. Hal ini membuktikan bahwa al-Banjari mempunyai wawasan ilmu agama yang cukup luas, jauh dari anggapan bahwa al-Banjari hanya berpaham Asy'ariyah dan bermazhab Syafi'iyah.

Keluasan ilmu al-Banjari itu dapat dilihat dari pandangannya terhadap masalah *firqah*, yang menurut hadis Nabi terpecah menjadi 73 golongan. Dalam membahas masalah ini, al-Banjari bukan hanya terpengaruh dengan ulama Sunni beraliran Asy'ariyah, melainkan juga terpengaruh oleh ulama Sunni beraliran

Maturidiyah. al-Banjari menilai bahwa hadis perpecahan umat itu adalah *sahih*. Atas dasar hadis itu, al-Banjari meyakini bahwa ada 72 *firqah* yang bid'ah dan sesat. Sedangkan *firqah* yang selamat hanya satu yakni, *al-Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dalam hal merinci 72 *firqah* yang bid'ah dan sesat itu, al-Banjari mengatakan bahwa asal 72 *firqah* itu hanya enam *firqah*, yaitu (1) Rafidiyah, (2) Kharijiyah (Khawarij), (3) Jabariyah, (4) Qadariyah, (5) Mujassimah, dan (6) Murji`ah. Masing dari *firqah* ini terpecah lagi menjadi 12 *firqah* kecil sehingga seluruh *firqah* yang bid'ah dan atau sesat itu menjadi 72 *firqah* kecil. Sedangkan yang selamat hanya satu *firqah*, yakni *al-Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Pembagian *firqah* semacam ini, tidak dapat diragukan lagi, mengikuti pola pembagian *firqah* versi al-Bazdawi (w. 493 H./1100 M.). Temuan ini jelas membantah temuan Muhammad Zurkani Jahja yang mengatakan bahwa pola pembagian *firqah* al-Banjari mengikuti pola pembagian firqah versi al-Syahrastani yang membagi 73 *firqah* tersebut ke dalam empat *firqah* besar, yakni (1) Qadariyah, (2) Sifatiyah, (3) Khawarij, dan (4) Syi'ah, padahal al-Banjari membaginya kepada enam *firqah* yang bid'ah sebagaimana disebutkan di atas dan satu *firqah* yang selamat. Lebih dari itu, temuan ini, tak pelak lagi, selain mengoreksi berbagai kesalahan tulis dalam naskah *Tuhfat al-Ragibin* MI. 719 (V.d.W.37), juga mengoreksi kesalahan cetak pada cetakan Mahmud Siddiq di Martapura dan cetakan al-Babi al-Halabi, Mesir (1935 M.). Kesalahan ketiga sumber ini terjadi karena tertulis atau tercetak dalam kitab itu salah satu *firqah* induk, yang katanya, menurut al-Banjari adalah Jahmiyah, padahal yang benar adalah Mujassimah.

Berbagai *firqah* dalam akidah yang dinilai bid'ah, sesat, dan bahkan kafir tersebut ternyata banyak mendapatkan kritikan al-

Banjari. Kritikan seperti ini tidak jauh berbeda dengan pola kritik yang dilakukan Imam al-Gazali dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah terhadap sufime, *mutakallimin* dan filosof Muslim. Hal yang penting dari kritiknya terhadap paham tasawuf ini adalah bahwa kaum yang bersufi-sufi diri itu cenderung meremehkan syari'ah (fikih), malas menuntut ilmu agama, dan malas bekerja keras untuk mencari nafkah. Kritik al-Banjari seperti ini dapat dipahami karena al-Banjari yang dikenal seorang ulama fikih yang ingin memadukan antara syari'ah dan tasawuf. Dengan kata lain, al-Banjari sebenarnya sudah menawarkan neo-sufisme yakni keseimbangan antara esoteris dan eksoteris dan keseimbangan antara mencari kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.

Terkait dengan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang dibawanya di tanah Banjar, ternyata dakwahnya telah diterima oleh masyarakat Banjar dan diadopsi oleh Sultan Adam sebagai paham resmi kesultanan dalam sebuah undang-undang yang dikenal dengan nama "Undang-undang Sultan Adam". Di dalam UUSA itu, jelas memuat keharusan bagi masyarakat Muslim Banjar untuk mengikuti paham Sunni tersebut. Meskipun UUSA itu sudah tidak ada lagi di tanah Banjar, pengaruh ajaran Sunni yang dibawa al-Banjari tak pelak lagi masih terasa di tengah mayoritas masyarakat Muslim Banjar sampai sekarang ini.

Lebih dari itu, keluasan wawasan al-Banjari juga dapat dilihat dari pendapatnya tentang hakikat iman. Hakikat iman menurut al-Banjari hanya ada satu, yaitu *tasdiq bi al-qalb* saja. Pendapat ini sejalan dengan paham al-Asy'ari. Pendapat ini dinilai al-Banjari sebagai *al-qawl al-mu'tamad*. Meskipun demikian, al-Banjari cukup toleran dengan pendapat Sunni lainnya yang menyatakan bahwa hakikat iman tidak hanya *tasdiq bi al-qalb* saja,

tetapi juga *iqrar bi al-lisan*, sebagaimana kebanyakan pendapat ulama Maturidiyah. Pendapat ini dinilai al-Banjari sebagai *al-qawl al-masyhur*. Sedangkan posisi *'amal bi al-arkan* termasuk syarat kesempurnaan iman. Orang yang sempurna imannya adalah orang yang beramal, dan orang yang beramal adalah orang yang tunduk dan patuh terhadap ajaran-ajaran Islam. Dalam hal ini, al-Banjari menilai bahwa *iman* dan *islam* itu adalah satu, dengan nama yang berbeda. Hal ini sejalan dengan pendapat Najm al-Din an-Nasafi dan al-Taftazani, ulama Maturidiyah. Oleh karena itu, tidak dapat diragukan lagi, bahwa al-Banjari sangat mementingkan amal sebagai refleksi dari iman yang sempurna. Orang yang sempurna beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menurut al-Banjari, pasti menjalankan syari'at Islam dan tidak mungkin berbuat dosa besar. Meskipun demikian, orang yang belum atau tidak sempurna imannya dengan melakukan perbuatan dosa besar, ia tetap dinilai mukmin dan dengan imannya itu ia akan tetap masuk surga meskipun dengan izin dan kehendak Allah, ia disiksa dulu di neraka karena dosanya tersebut.

Terkait dengan upaya pemeliharaan iman dan pemurnian akidah di tengah masyarakat Muslim Banjar yang masih bercampur dengan paham animisme dan Hinduisme, al-Banjari dengan tegas memberikan fatwa bahwa upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* adalah *bid'ah dalalah* yang diharamkan, karena kedua upacara itu termasuk *tabżir* (pemborosan), mengikuti ajakan setan, dan dapat mengarah kepada syirik. Akan halnya upaya al-Banjari dalam memurnikan akidah umat dari ajaran *wujudiyah*, al-Banjari mula-mula membagi *wujudiyah* itu kepada *wujudiyah mulhidah* (menyimpang) dan *wujudiyah muwahhidah*. *Wujudiyah mulhidah* dialamatkan kepada Abdul

Hamid Abulung karena itu dinilai dan difatwakan oleh al-Banjari sebagai aliran sesat, kafir, dan boleh "dihukum bunuh". Sedangkan *wujudiyah muwahhidah* yang dikembangkan oleh Muhammad Nafis al-Banjari, dinilai oleh Arsyad al-Banjari mempunyai kesamaan dengan paham *wahdat al-wujud.* Oleh karena itu, paham tersebut, dapat diterima oleh al-Banjari. Temuan ini jelas membantah penelitian Noorhaidi yang menyamakan antara ajaran Abd hamid Abulung dan ajaran Muhammad Nafis al-Banjari.

Daftar Pustaka

Abbas, Sirajuddin, *I'tiqad Ahlussunnah Wal-jama'ah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004, Cet. ke-26.

Abdat, Abdul Hakim bin Amir, *Kesahihan Hadits Iftiraqul Ummah, Firqah-firqah Sesat di dalam Islam*, Akidah Salaf Ahlus Sunnah Wal jama'ah, (Jakarta: Pustaka Imam Muslim, 2005), cet. ke-1.

Abduh, Arrafie, "Muhammad Arshad Al-Banjari and His Sufism Thought," *Nusantara Jurnal,* Riau: IAIN Syarif Qasim, Vol. 3, No.1, 2001.

Abdullah, Hawash, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Matahari Islam*, Pontianak: al-Fathanah, 1983.

Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlas, 1930.

Abdullah, Mohd. Shaghir, Syekh Muhd. Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam (1988), dan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Pengarang Sabilal Muhtadin (1990).

Abdurrahman, "Pandangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Imam Mahdi", *Makalah* Diskusi, Banjarmasin 28 Januari 2000.

Abdurrahman, "Menelusuri Karya-karya Tulis Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Banjarmasin Post* (Banjarmasin), 30 Maret 1997.

Abdurrahman, "Siapa Pengarang *Tuhafatur Raghibin*?", *Makalah* Diskusi, tanggal 25 Desember 1988.

Abdurrahman."Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjar: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar". *Makalah*

disampaikan pada Diskusi Kelompok Cendekiawan Muslim, Banjarmasin. Tangal 9 Juli 1988

Al-Albani, Silsilat *al-Ahadis al-Dha'ifah wa al-Mawdu'ah wa Asaruha al-Sayyi` fi al-Ummah*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 2000.

Al-Asqalani, al-Imam al-hafiz Ahmad ibn 'Ali ibn hajar, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari,* Riyad: Dar al-Salam, 2000.

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan*, al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zayq wa Bida'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Wiebaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963, Cet. ke-2.

Al-Bagdadi, 'Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad, *al-Farq bayn al-Firaq*, Kairo: Maktabah Dar al-Turas, t.th.

Al-Bagdadi, 'Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad, *Usul al-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1981.

Al-Bagdadi, al-Imam Syihab al-Din Abi 'Abd Allah Yaqut ibn Abd Allah al-Hamawi al-Rumi, *Mu'jam al-Buldan*, Beirut: Dar al-Sadr, t.th. Jilid ke-4.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin, Martapura: Mahmud Siddiq, 1988, Cet. ke-3.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin, Mesir: al-Babi al-Halabi, 1354 H./1935 M., Cet. ke-3.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin*, Makkah: al-Matba'ah al-Mayriyah al-Ka`inah, 1313 H., Cet. ke-2.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabil al-Muhtadin*, Kairo: al-Babi al-Halabi, t.th., Jilid ke-2.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin,* MS Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 719 (V.d.W. 37).

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din,* MS. Jakarta: Perpustaan Nasional, BR. 627 dan MI. 776.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar,* 35 halaman. Naskah koleksi pribadi H. M. Irsyad Zein (Abu Daudi), Dalam Pagar, Martapura.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi*, Singapura: Matba'ah al-Ahmadiyah, t.th. (55 halaman).

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Fath al-Rahman bi Syarh Risalah al-Wali al-Ruslan,* Banjarmasin: Hasanu, 1405. (91 halaman)

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Kanz al-Ma'rifah,* 6 halaman. Naskah koleksi pribadi H. Abdurrahman, Banjarmasin.

Al-Bazdawi, Abu Yusr Muhammad, *Usul al-Din*, diedit oleh Hans Peter Linss, Kairo: isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka`uh, 1963.

Al-Falimbani, Syekh Abd al-Samad, *Hidayat al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, IL. 292.

Al-Falimbani, Syekh Abd al-Samad, *Sayr al-Salikin ila 'Ibadat Rabb al-Alamin*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, IL. 293 dan W. 4.A.

Al-Gazali, Abu Hamid, *Ihya 'Ulum al-Din,* Beirut: Dar al-Fikr, 1980, Juz II.

Al-Gazali, Abu Hamid, "Faysal al-Tafriqah", dalam *al-Qusur al-'Awali al-Imam al-Gazali*, Mesir: Syirkat al-Tiba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, t.th. Edisi terjemahannya berjudul "Penjelasan yang Menentukan", terjemahan Nurcholish Madjid (ed.), dalam *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, Cet. ke-3.

Al-Gazali, Abu Hamid, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H./1988 M.

Al-Gazali, Abu Hamid, *al-Munqiż min al-Dhalal*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 2004.

Al-Gazali, Abu Hamid, *Qawa'id al-'Aqa`id,* di*tahqiq* oleh Musa Muhammad 'Ali, t.tp. 'Alim al-Kutub, t.th. Edisi Indonesianya adalah *Akidah tanpa Bid'ah*, terjemahan oleh Ij Suntana, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005.

Al-Gazali, Abu Hamid, *Tahafut al-Falasifah*, diedit oleh Sulaiman Dunya, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.

Al-Ghazali, Syekh Muhammad, *Studi Kritis atas Hadits Nabi saw.*, terjemahan oleh Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1996.

Al-Hafni, Abdul Mun'im, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam*, terjemahan oleh

Muhtarom, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006.

al-Haytami, Ibn Hajar, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*, diedit oleh Muhammad Zaynuhum Muhammad 'Azab, Kairo: Dar al-Sahwah, 1986.

Ali, Syekh Abd al-Rahman ibn Hasan, *Fath al-Majid: Syarh Kitab al-Tawhid*, Riyad: Maktabat Riyad al-Hadisah, t.th.

Al-Isfarayni, Abu al-Muzaffar, *al-Tabsir fi al-Din, wa Tamyiz al-firqah al-Najiyah 'an al-Firaq al-Halikin*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

Al-Juhni, Mani' ibn Hammad, *al-Mawsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Mazahib wa al-Ahzab al-Mu'asirah*, Riyad: Dar al-Nadwah, 1418 H.

Al-Nasa`i, *Kitab al-Sunan al-Kubra,* India: al-Dar al-Qayyimah, 1985.

Al-Qurtubi, al-Imam al-Hafiz, *al-Tażkirah fi Ahwal al-Mawta wa Ahwal al-Akhirah*, t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Raniri, *Hujjat al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq* ("Appendix IV") yang diedit oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Al-Raniri, Nur al-Din, *Hujjat al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq,* 20 halaman, Naskah koleksi Filologika Museum Negeri Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, no. 2827.

Al-Raniri, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* ("Appendix II") yang diedit oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Khatib, *I'tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin,* Kairo: Maktabat al-

Kulliyat al-Azhariyah, 1978.

Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Khatib, *Usul al-Din*, Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, t.th.

Al-Samarqandi, Abu al-Lays, *'Uqubat Ahl al-Kaba`ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.

Al-Suhrawardi, Abu Hafs, *'Awarif al-Ma'arif*, diedit oleh Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud ibn Syarif, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th. Edisi dalam bahasa Inggris dengan judul *A Dervish Textbook,* terjemahan oleh H. Wilberforce Clarke, London: The Octagon Press, 1980.

Al-Suyuti, al-Imam Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Nuzul isa ibn Maryam Akhir al-Zaman,* diedit oleh Muhammad Abd al-Qadir 'Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.

Al-Syafi'i, al-Imam Abi Abd Allah Muhammad ibn Idris, *al-Fiqh al-Akbar*, Makkah, al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.

Al-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal,* Mesir, Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1967, (Edisi terjemahan oleh Karsidi Diningrat, Sekete-sekte Islam, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996).

Al-Taftazani, al-'Allamah Sa'ad al-Din, *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah*, diedit oleh Ahmad Hijazi al-Saqa, Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, 1988.

Al-Tirmiżi, *al-Jami' al-Sahih,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987.

Al-Tirmiżi, *Sunan al-Tirmiżi,* Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Al-Zahabi, al-Imam al-Hafiz Muhammad ibn Ahmad ibn Usman, *Kitab al-Kaba`ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.

Anshary, A. Hafiz, "Peranan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan,"

dalam Jurnal *Khazanah*, Banjarmasin: IAIN Antasari, Vol. 1, No. 01 Januari—Februari 2002.

Anwar, Khairil, Ulama Indonesiya al-Qarn al-Tsamin 'Asyara: Tarjamat Muhammad Arsyad al-Banjari wa Afkaruhu, dalam *Studia Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, Volume 3, Number 4, 1996.

Anwar, Khairil, dkk., *Kedatangan Islam di Bumi Tambun Bungai*, Palangka Raya: STAIN Palangka Raya Press, 2006, Edisi Revisi.

Arsyad Ash, Marzuki, "Imam Mahdi dalam Pandangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710—1812 Masehi): Kajian atas Kitab *Risalah Qaul al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazhar*", *Laporan Penelitian*, Jambi, Perpustakaan IAIN Sulthan Thaha Saifuddin, 1999. t.d.

Azra, Azyumardi "Oposisi terhadap Sufisme", dalam *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.

Azra, Azyumardi "Sejarah Wacana Religio-Intelektual Islam Nusantara", dalam *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, diedit oleh Idris Toha, Jakarta: Gramedia, 2002.

Azra, Azyumardi, "Mahdiisme: "Survey Teologi Historis" dalam buku *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam,* Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999, cet- ke-1.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.

Azra, Azyumardi, dkk., (eds.), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001, Jilid 1—7, Cekatan ke-9

(Edisi Revisi).

Azra, Azyumardi, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosda, 2000, Cet. ke-2.

Badawi, Abd al-Rahman, *al-Ilhad fi al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1945. Edisi Indonesia, *Sejarah Ateis Islam: Penyelewengan, Penyimpangan, Kemapanan*, terjemahan oleh Khairon Nahdiyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Badawi, Abd al-Rahman, *Mażahib al-Islamiyah,* Beirut: Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1971, Jilid I.

Badawi, Abdul Adzim, *Genderang Kiamat: Berita Besar dari Negeri Keadilan*, terjemahan oleh Fadli Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2002.

Banjar, H. Abdurrasyid, *Kitab Parukunan Basar Malayu*, Surabaya: Maktabah Sa'ad ibn Nasir ibn Nabhan wa Awladih, 1979.

Basuni, Ahmad, *Nur Islam di Kalimantan Selatan*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986.

Bruinessen Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994, Cet. ke-2.

Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, Cet. Ke-2.

Dawud, Abu, *Sunan Abi Dawud*, t.tp.: Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th.

Dahlan, Abdul Aziz, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, Padang: IAIN IB Press, 1999.

Dahlan, Abdul Aziz, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam*,

Jakarta: Penerbit Beunebi Cipta, 1987.

Dahlan, Abdul Aziz, "Akidah" dalam Taufik Abdullah (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002, Jilid ke-3.

Dahlan, Abdul Aziz, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (Jakarta), Vol. II, 1991.

Dahlan, Abdul Aziz, *Teologi dan Akidah dalam Islam*, Padang: IAIN IB Press, 2001.

Dahlan, Bayani, Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 10, No. 10, Banjarmasin, Pusat Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin, April 2004.

Dasuki, Hafizh, dkk., (eds.), "al-Banjari", dalam *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, Jilid ke-1.

Daud, Alfani*, Islam dan Masyarakat Banjar*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997, Cet. ke-1.

Daud, Alfani, "Ulama dalam Masyarakat Banjar", dalam Moeslim Abdurrahman (ed.), *Agama, Budaya, dan Masyarakat*, Jakarta: Litbang Depag RI., 1977.

Daudi, Abu, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar),* Martapura: Sekretariat Madrasah Sullam ul'Ulum, 1980.

Daudy, Ahmad, Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniri, Jakarta: Rajawali, 1983.

de Graaf, "Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18," dalam Azyumardi Azra (penyunting dan penerjemah), *Perspektif Islam di Asia Tenggara,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.

Drewes, G.W.J., *Further Data Concerning 'Abd al-Samad al-Palimbani*, BKI, 132, Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1976.

Drewes. "Indonesia: Mysticism and Activism", dalam Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago:1955.

Fathoni, Muslih, *Paham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Persfektif*, Jakarta: PT Rajagrafindo, 2002, Cet. ke-2.

Gibb, H.A.R., dan J.H Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Glasse, Cyril, *The Consice Encyclopedia of Islam,* London, Staceny International, 1989.

Hadi, Abdul, Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hanzah Fansuri, Jakarta: Paramadina, 2001.

Hadiwijono, Harun, *Kebatinan Islam Abad XVI,* Jakarta: BPK Gunung Mulia.tth.

Halidi, Jusuf, *Ulama Besar Kalimantan: Sjech Muhammad Arsjad al-Bandjari*, Martapura: Jajasan al-Bandjari, 1968.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Putaka Panjimas, 1999.

Hanafi, Hassan, *Dari Akidah ke Revolusi*, Jakarta: Paramadina, 2003. (Edisi Arabnya, *Min al-'Aqidah ila al-Sawrah*, t.tp.; Maktabah Madbuli, t.th.).

Hans Peter Linss, "Sirah Abi al-Yusr Muhammad al-Bazdawi", dalam *Usul al-Din*, Kairo: isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka`uh, 1963.

Hapip, Abdul Djebar, *Kamus Banjar Indonesia*, Banjarmasin, PT. Grafika Wangi Kalimantan, 2006.

Harahap, Syahrin, dan Hasan Bakti Nasution (eds.), *Ensiklopedi Akidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003.

Hasan, M. Tholhah, Ahlussunnah Waljamaah dalam Persepektif dan Tradisi NU, Jakarta: Lantabora Press, 2005.

Hasan, Muhammad Tolhah, "Ahlus Sunnah Waljamaah: Pengertian dan Aktualisasinya", dalam Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Hasan, Muhammad Tolhah, "Mafhum Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah 'inda Jam'iyah Nahdat al-'Ulama`", dalam *Studia Islamika*, Vol. 12, no. 1, 2005.

Hodgson, Marshal G.S., *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974. Jilid I, II, dan III.

Ibn Hanbal, al-Imam Ahmad, *al-Musnad*, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1985, Jilid I.

Ibn 'Arabi, *al-Futuhah al-Makkiyah*, Kairo: Daar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra, 1911.

Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, diedit oleh 'Afifi, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Talbis Iblis*, Beirut: Dar al-Jayl, t.th.

Ibn Katsir, *Huru Hara Hari Kiamat*, terjemahan oleh H. Anshori Umar Sitanggal dan H. Imron Hasan, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002,

Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1979, Cet ke-2.

Ibn Majah, al-Hafiz Abi 'Abd Allah al-Qazwayni, *Sunan ibn Majah*, t.dt.

Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, t.tp.: Dar al-Ma'arif, t.th.

Ibn Rusyd, al-Qadi Abi al-Walid Muhammad, *Tahafut al-Tahafut*, diedit oleh Sulaiman Dunya, t.tp.: Dar al-Ma'arif, 1964.

Ibn Taymiyah, *Syarh al-'Aqidah al-Wasitiyah*, diedit oleh Khalid ibn 'Abd Allah al-Muslih, Riyad: Dar Ibn al-Jawzi, 1421 H.

Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyah*, Kairo: Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1903, Vol. I.

Iskandar, Teuku, *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Perchetakan Art Kuala Lumpur, 1970.

Ismail, Syuhudi, *Hadits Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Jahja, H.M. Zurkani, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam Kalimantan,* Banjarmasin, Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2005.

Jamalie, Zulfa (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan*, Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari, 2005.

Jamaluddin, Amin Muhammad, *Umur Umat Islam, Kedatangan Imam Mahdi, dan Munculnya Dajjal*, terjemahan H. Akel, Jakarta: Cendekian Sentra Muslim, 2002.

Jamaluddin, Mufti, *Parukunan Jamaluddin*, Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, t.th.

Juhaidi, Ahmad, "Kerajaan Banjar", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan*, Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari Banjarmasin, 2005.

Kahhalah, 'Umar Rida, *Mu'jam al-Mu'allifin*, Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, t.th.

Khalil, Abu, Atlas al-Hadis al-Nabawiyah min al-Kutub al-Sihah al-Sittah, Damaskus, Dar al-Fikr, 1423 H.

Khalil, Abu, Atlas al-Tarikh al-'Arabi al-Islami, *Damaskus: Dar al-Fikr, 2002.*

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lubis, Nabila, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1996.

Shihab, M. Quraish, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin Peradaban,* Jakarta: Paramadina, 1995.

Mansur, M. Laily, *Kitab Ad Durrun Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf*, Banjarmasin: Hasanu, 1982.

Marwan, HM. dkk., *Manakib Datu Nuraya (Misteri Kitab Barincong),* Kandangan: Sahabat, 2000. Edisi Revisi.

Mughni, Syafiq A., "*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan Posisi Teologi Muhammadiyah", dalam *Nilai Nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Musa, Jalal Muhammad, *Nasy`ah al-Asya'irah wa Tatawwuruha,* Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975.

Muslim, Imam, *al-Jami'al Sahih*, Beirut: Dar al-fikr, t,th., Jilid 1.

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* Jakarta: UI-Press, 1986, Ed. ke-1, Cet. 2.

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jakarta: UI-Pres. 1985.

Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 1986 Cet. Ke-5.

Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam,* Jakarta, Gaya Media Pratama, 1999.

Nawawi, Ramli, *Upacara Tradisional Manyanggar Banua*, Banjarmasin: Depdikbud, 1987.

Nawawi, Ramli, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Penyebar Ajaran Ahlus Sunnah Wal Jama'ah pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan", *Skripsi* pada Fakultas Keguruan Banjarmasin: Perpustakaan Unlam, 1977. t.d.

Nawawi, Ramli, *Tata Kelakuan di Lingkungan Pergaulan Keluarga dan Masyarakat Daerah Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1984.

Noorhaidi, "Muhammad Arshad al-Banjari (1710—1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", *Tesis M.A* dalam Islamic Studies, Leiden: Pepustakaan Leiden University, 1999. t.d.

Panitia Pelaksana, "Laporan Hasil Seminar Sehari: Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kumpulan Makalah*, Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari Banjarmasin, 1988.

Pijper, G.J., Pragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX, Jakarta: Universitas Indonesia Press. 1987.

Quzwain, M. Chatib, Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad Al-Palimbani, Jakarta: Bulan Bintang, 1985, Cet, ke-1.

Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1956.

Rahman, Fazlur, *Islam,* Chicago: The Chicago University Press. 1979. (Versi Terjemahan Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.)

Rozak, Abd dan Rosehan Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung: Pustaka Setia, 2003.

Sahabuddin, Nur Muhammad Pintu Menuju Allah: Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani, Jakarta: Logos, 2002.

Saleh, Fauzan, Teologi Pembaruan, Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004,

Saleh, M. Idwar, "Banjarmasih", *Makalah*, Banjarmasin, Museum Negeri Lambung Mangkurat:1981.

Saleh, M. Idwar, *Sejarah Daerah Tematis*, Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978.

Saliba, Jamil*, al-Mu'jam al-Falsafi,* Beirut: Dar al-Kitab, 1982. Jilid I dan II.

Sangidu, Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniri, Yogyakarta: Gama Media, 2003.

Seman, Syamsiar, *Pangeran Antasari dan Meletusnya Perang Banjar*, Banjarmasin: Lembaga Studi Sejarah Perjuangan dan Kepahlawanan Kalimantan Selatan, 2003.

Shihab, M. Quraish, "Keragaman dalam Kerukunan Menurut Al-Qur'an, dalam *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah*, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Shihab, M. Quraish, Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan

Malaikat dalam l-Qur'an-As-Sunnah, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Siddiq, 'Abd al-Rahman, *'Amal Ma'rifat,* Singapura: Maktabah Ahmadiyah, 929.

Siddiq, 'Abd al-Rahman, *Risalat Syajarat al-Arsyadiyah wa Ma Ulhiqa biha*, Singapura: Matba'ah al-Ahmadiyah, 1937.

Steenbrink, Karel A., "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: 1710—1812, Tokoh Fiqih dan Tasawuf", dalam *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Subhani, Ja'far*, Al-Milal wa anl-Nihal; Studi Tematis Mazhab Kalam*, terjemahan oleh Hasan Musawa, Pekalongan: Penerbit al-Hadi, 1997, Cet. ke-1.

Syaltut, Mahmud, *al-Fatawa: Dirasat li Musykilat al-Muslim al-Mu'asir fi Hayatih al-Yawmiyah wa al-Ammah*, t.tp.: Dar al-Qalam, t.th.

Syams al-Din*,* Ahmad, *al-Gazali: Hayatuhu Asaruhu, Falsafatuhu,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

Syarifuddin, dkk. *Upacara Tradisional dalam Kaitannya dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Kalimantan Selatan,* Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Kalimantan Selatan, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984.

Syarifuddin, *Upacara Tradisional Menyanggar Padang di Desa Bangkau*, Banjarmasin: Direktorat Permuseuman Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1988.

Syatibi, H.M., "Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Provinsi Kalimantan Selatan", dalam Hj. Musda Mulia, dkk. (eds.),

Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia, Jakarta: Balitbang Depag RI, 1998/1999.

Syukur, H.M. Asywadi, "Perkembangan Ilmu Keislaman di Kalimantan, *Makalah,* Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 2001. t.d.

Syukur, H.M. Asywadi, "Sejarah Perjuangan Umat Islam Kalimantan Selatan dalam Menghadapi Penjajahan Belanda", *Makalah Diskusi*, Banjarmasin: PPIK, 2001.

Syukur, H.M. Asywadi, "Suatu Studi tentang *Risalah Tuhfatur Raghibin*", *Makalah* Diskusi, Banjarmasin: Perpustakaan IAIN Banjarmasin, 1989. t.d.

Tim Peneliti Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, "Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Akidah Islam", *Makalah Laporan Hasil Penelitian Seminar Sehari* IAIN Antasari Banjarmasin, 1988.

Usop, KMA M., "Pakat Dayak: Sejarah Integrasi dan Jatidiri Masyarakat Dayak dan Daerah Kalimantan Tengah", *Laporan Penelitian*, Palangka Raya: Yayasan Pendidikan dan Kebudayaan Batang Garing, 1994.

Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg: Edinburg University Press, 1967.

Yusran, "Studi tentang *Risalah Tuhfatur Raghibin"*, *Skripsi* pada Fakultas Ushuluddin Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari, 1988, t.d.

Zamzam, Zafry, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Ulama Besar Juru Da'wah, Banjarmasin, 1979, Cet. ke-2.

Profil Penulis

Khairil Anwar adalah dosen Pemikiran Islam di Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya, kota Palangka Raya, Kalimantan Tengah, Indonesia. Email: khairil.anwar@iain-palangkaraya.ac.id dan ORCID ID…. Menyelesaikan pendidikan S1 Pendidikan Islam di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1989); Magister Pemikiran Islam (Islamic Studies) di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1994); Studi Doktor Pemikiran Islam (Islamic Studies) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007). Ia memiliki beberapa artikel : (a) "Ulama Indonesiyya al-Qarni al-Thamin Ashar: Tarjamah Muhammad Arshad al-Banjari wa Afkaruhu" (Studia Islamika, Jurnal Studi Islam Indonesia, Volume 3, Nomor 4, 1996); (b) "Al-Ma'ahid al-Turathiyah wa al-Syuyu'iyah wa al-Thuruq al-Sufiyah" (Studia Islamika, Jilid 5, Nomor 1, 1998). (c) "Manajemen Mutu Pesantren: Intervensi Pemerintah dalam Kebijakan UU Pesantren di Indonesia" (Jurnal Internasional Inovasi, Kreativitas, dan Perubahan, Volume 14, Nomor 3, Tahun 2019); (d) "Membangun Ruang Ketiga dalam Masyarakat Multi-Agama: Hubungan Antar Umat Beragama di Kalimantan Tengah, Indonesia" (Jurnal Kalam, Volume 12, Nomor 2, 2018). Ia memiliki 2 buku (a) Teologi Al-Banjari: Pemikiran Akidah Sykeh Muhammad Arsyad al-Banjari (Airlangga University Press Surabaya, 2020) (b) Naskah Syair Kiamat: Telaah Filologis dan Teologis (Intemedia, Malang, 2011).

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI KALIMANTAN TENGAH

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PALANGKA RAYA

KALIMANTAN TENGAH – INDONESIA

https://iain-palangkaraya.ac.id

PEMBAHARUAN PEMIKIRAN KALAM DI KALIMANTAN SELATAN

Trend pemikiran Islam memasuki era baru pada abad ke-19, yaitu semakin kokohnya neosufisme yang memiliki perhatian yang tinggi terhadap syariah. Pada abad ini, corak pemikiran Islam hampir sepenuhnya diwarnai oleh ajaran Ahlussunnah Waljamaah. Kencenderungan ini kemudian diperkokoh pada masa berikutnya, di mana sejumlah referensi dan produk pemikiran yang bermunculan pada abad ke-20 digunakan untuk terus memperkokoh corak tersebut dan mempertahankannya sebagai arus utama pemikiran Islam di Kalimantan Selatan. Namun, pada abad ke-20 juga gelombang pembaruan yang melanda wilayah ini menjadi ujian berat terhadap pemikiran arus utama terutama ketika para 'kaum muda' bermunculan dan organisasi keagamaan berhaluan reformis mulai 'menggugat' corak pemikiran Islam yang sudah mapan. Gugatan ini tentu saja mendapat perlawanan dari para ulama Banjar 'arus utama' sehingga terjadilah polemik pemikiran di kalangan mereka. Beberapa literatur keagamaan yang ditulis oleh ulama Banjar yang muncul sepanjang abad ke-20 bahkan pada awal abad ke-21 merupakan wujud nyata dari 'perlawanan' terhadap gugatan itu.

Ulasan singkat di atas menunjukkan bahwa terjadi dinamika pada aspek intelektual dalam khazanah keislaman di Kalimantan Selatan terutama pada dua abad terakhir (abad ke-19 dan 20). Di sini terlihat adanya perubahan di samping kesinambungan aspek intelektual, baik berkenaan dengan aspek genealogi, referensi maupun produk intelektualnya. Untuk mengungkap perkembangan intelektualisme Islam inilah tulisan ini disusun. Buku ini menyajikan pembaharuan pemikiran di bidang tasawuf dan teologi yang dikemas secara apik sehingga layak dibaca.

Penerbit K-Media
Bantul, Yogyakarta
kmediacorp
kmedia.cv@gmail.com
www.kmedia.co.id

IAIN PALANGKARAYA

ISBN 978-623-316-893-9